irénikon

1963 / n° 1

MONASTÈRE BÉNÉDICTIN / CHEVETOGNE / BELGIQUE

Irénikon

TOME XXXVI

1963

MONASTÈRE BÉNÉDICTIN, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XXXVI 1er trimestre 1963

Éditorial

Chose frappante : la réflexion sur les besoins actuels de l'Église s'est portée, depuis quelque temps, sur l'Évêque. Celui qu'on déclarait jadis un inconnu — « l'évêque cet inconnu » — a arrêté tout d'un coup les regards, et on s'applique maintenant à le connaître mieux. Non qu'il le soit encore tout-à-fait, mais on cherche à comprendre sa fonction authentique dans l'Église.

Le Concile a mis ce fait en lumière. On peut parler en toute vérité, chez les fidèles d'aujourd'hui, d'un renouvellement du sens de l'évêque. Spontanément ou répondant à des enquêtes, ceux-ci ont, un peu partout, manifesté leur opinion, et il est impressionnant de constater comment, en beaucoup de cas, de « simples fidèles » comme on aime les appeler — pour les distinguer des « moins simples » théologiens — sont allés droit au cœur du problème. Leur souhait est bien que leur évêque soit le « Père » de sa famille spirituelle.

« L'Église est Magistra, *a-t-on écrit récemment, mais elle est d'abord Mère ; l'évêque est docteur et pasteur, mais il est père ; c'est le nom que lui donnait l'antiquité. On voudrait voir s'élaborer une théologie de l'*Ecclesia Mater *ou de l'évêque comme père, avec toute les implications qui en découlent pour ses rapports avec ses prêtres et avec ses ouailles »* (P. T. CAMELOT, dans *La Vie spirituelle,* février 1963, p. 218).

Les travaux de la première session du Concile ont invité beaucoup d'évêques à envoyer à leurs diocésains, depuis leur retour, des lettres pastorales d'un genre nouveau, où l'épiscopat, conçu collégialement, donne l'impression d'une découverte. « L'évêque est trop loin, dit-on souvent, et les diocèses sont trop grands. » Un plus grand nombre d'évêques leur permettrait davantage d'être « présents » et de remplir eux-mêmes leurs plus essentielles fonctions, dans

lesquelles ils sont à peine remplaçables. Le système des pouvoirs épiscopaux « délégués », qui devrait être considéré comme une exception, est souvent devenu endémique par des ramifications complexes ; il est trop considéré comme allant de soi. Cela n'implique-t-il pas une sécularisation du mystère de l'Église, une conception trop profane de sa structure communautaire ?

L'évêque et son peuple devraient davantage constituer une unité. Pour y parvenir, il serait bon, pense-t-on aussi, que l'élection des évêques sorte de l'anonymat étroit des listes sub secreto. *Hélas ! les grands diocèses rendent inopportune, et d'ailleurs impossible, la consultation du peuple chrétien, à laquelle cependant une ancienne coutume attachait jadis tant d'importance pour la paix et l'unité de l'Église. Un épiscopat plus nombreux donnerait à l'ensemble une plus grande simplicité.*

Mais où trouver ainsi, dira-t-on, des pasteurs en si grand nombre à la hauteur de leur charge ? Serait-ce vraiment si difficile ? Un nonce — c'était entre les deux guerres — à qui l'on avait fait observer la maigre valeur d'un élu à l'épiscopat, avait répondu par cette réflexion qui en dit long : « Il n'en servira que mieux la sainte Église ». Ne faudrait-il pas changer de critère ?

Notons encore que si un meilleur fonctionnement du ministère épiscopal n'arrivait pas à se constituer plus humainement — et plus évangéliquement aussi —, toute revalorisation et renforcement du pouvoir des évêques pourrait mener à un plus grand mal. Car ce n'est pas en perfectionnant l'appareil administratif diocésain et en accroissant ce qui est de plus en plus ressenti comme une contrefaçon insupportable de la paternité épiscopale authentique, — c'est-à-dire un paternalisme sans âme, lié à un régime curial impersonnel —, qu'on pourrait améliorer la situation présente. Beaucoup de curés, ayant entendu ce qui s'était passé au Concile concernant la curie romaine, ont exprimé des réactions semblables à l'égard des curies épiscopales. Une collaboration plus spontanée entre la tête et les membres ne serait que l'application du principe de gouvernement demandé par saint Cyprien entre lui et son clergé, et qu'il considérait comme le simple exercice du respect mutuel : sicut honor mutuus poscit. *« J'ai décidé, disait-il, dès le début de mon épiscopat, de ne rien faire sans votre conseil, ni le consentement de mon peuple »* (Ep. V, PL 4, 240).

Le sacerdoce des moines

Il y a là un problème qui est actuel, et que nos contacts avec l'Orient ont rendu plus actuel encore. Il est discuté publiquement, entre théologiens, depuis une quinzaine d'années, alors qu'il n'existait guère de question auparavant. L'enquête dont il est l'objet peut être utile à la théologie du sacerdoce en général, et elle doit, à son tour, profiter de celle-ci.

Tout a été écrit, de nos jours, sur les raisons qui sont favorables ou défavorables au sacerdoce des moines. Cependant on ne peut pas dire que le problème de fond soit résolu. En effet le débat a généralement été institué à propos du sacerdoce des moines tel qu'il existe actuellement, de ses avantages et de ses inconvénients pour le monachisme et les moines, d'une part, et pour l'ensemble de l'Église d'autre part. On a alors cherché des arguments d'ordre historique, théologique, ascétique, sociologique, pour légitimer la situation présente ou pour la critiquer. Du fait de ce point de départ de caractère pratique et immédiat, la recherche a souvent manqué de l'ampleur, de l'objectivité et de la sérénité sans lesquelles il n'est pas d'authentique progrès doctrinal. Or il se trouve que le problème, en lui-même et indépendamment de la psychologie de ceux qui l'étudient, est difficile, car il résulte de données de fait qui appartiennent à un passé contingent et complexe encore peu connu.

Aussi la première tâche qui s'impose, et peut-être la seule qu'il soit possible d'accomplir dans l'état actuel des recherches, consiste-t-elle à élaborer une méthode et, tout d'abord, à bien formuler le problème. Le présent exposé devra donc comporter trois parties. Dans la première seront indiqués les termes du problème et les voies de solution possibles. Dans la seconde seront rappelés les faits d'Église qui constituent le donné sur

lequel doit porter le jugement théologique. Dans la troisième sera tentée une interprétation de ce donné traditionnel.

Le point de vue adopté sera celui de l'historien qui constate ce qu'a été le passé du monachisme, surtout en Occident, et ce qu'est le présent du monachisme ; car lui aussi appartient à l'histoire : les faits contemporains font partie, comme ceux du passé, de la vie de l'Église. Or si le monachisme est en ce moment, sur bien des points y compris celui-là, en période d'évolution, ses problèmes et tendances d'aujourd'hui méritent considération : leur authenticité est garantie par la vitalité et, il faut bien le dire, la ferveur des milieux où ces problèmes se font jour. Le fait que le sacerdoce des moines est aujourd'hui mis en question n'est pas l'indice d'une décadence à la faveur de laquelle on se complait en de faux problèmes. C'est, pour le monachisme aussi bien que pour le sacerdoce, une question de vérité.

I. Le problème et la méthode

Il y a plusieurs façons de poser le problème. Éliminons d'abord celles qui sont incorrectes. Elles le sont parce qu'elles impliquent déjà, à priori, une solution : l'établissement des faits est alors orientée dans le sens où l'on veut que la réponse soit trouvée. Ceci peut se produire de trois manières.

Le premier cas est celui où l'on part du passé mal connu, parce que simplifié, réduit à quelques-unes ou à une seule de ses données, d'où l'on déduit la conséquence qu'on veut. On dira, par exemple, que S. Grégoire le Grand, en envoyant des bénédictins en Angleterre, a transformé leur ordre, de laïc qu'il était, en clérical, pour toujours et partout [1]. Il n'y a pas ici à réfuter cette assertion, qui suppose que les moines envoyés par Grégoire vivaient selon la Règle de S. Benoît — ce que rien n'indique — et que Grégoire fit de ce cas particulier une loi pour tous les moines — ce que toute son œuvre contredit [2].

1. R. Tschudy, *Die Benediktiner*, Fribourg (Suisse), 1960, p. 124.
2. Une mise au point, en ce sens, a été faite par O. Porcel, *S. Gregorio y el monacato. Cuestiones controvertidas*, dans *Monastica*, I, Montserrat, 1960, p. 79-89.

Ou bien on parlera « des grands bénédictins qui, au moyen âge, ont réellement créé l'Occident » [1], ce qui n'est qu'une amplification de quelques faits réels : en ce domaine, on n'a que trop cédé — et les bénédictins ne sont pas seuls responsables — à une apologétique facile, d'ailleurs récente — elle ne date guère que de Chateaubriand — dont résultent un certain nombre de mythes qui encombrent aujourd'hui l'historiographie du monachisme ; il est urgent de procéder à une « démythisation » [2]. « Pacem et veritatem diligite ! »

La seconde façon de fausser le problème consiste à le poser à partir d'une situation présente considérée comme définitive et devant être, à tout prix, justifiée. « Il faut laisser les choses au point où elles en sont au XXe siècle », prononce un historien, d'ailleurs fort érudit [3], comme si l'Église ne faisait pas, sous nos yeux, évoluer sa liturgie, ne serait-ce que par des changements fréquents dans les rubriques, et comme si, en cette période du concile, elle n'envisageait pas de modifier, sur certains points, sa discipline. D'autres partent d'une seule constatation pour en tirer une seule conclusion : puisque les moines, de nos jours, sont prêtres, ils doivent nécessairement faire du ministère actif [4] ; n'aurait-on pas alors le droit de dire que, pour rester ou redevenir contemplatifs, ils devraient nécessairement

1. « Die grossen Benediktiner die, im Mittelalter, das Abendland effective geschaffen haben... », Dr PAUL SINZ, recension de TH. MERTON, *Lebendige Stille*, dans *Cistercienser Chronik*, LVI (1959), p. 87.

2. En ce sens, j'ai donné des indications sous le titre *Pour une histoire de la vie à Cluny. I. Mythes, contrastes, lieux communs*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, LVII (1962), p. 385-408. La partialité dans le choix des documents a conduit à ne pas mentionner, dans l'*Enchiridion de statibus perfectionis*, I, Rome 1949, le canon 17 du 1er concile œcuménique du Latran (1123), restreignant l'activité des moines-prêtres (MANSI, XXI, 285) et d'autres textes du même genre, alors qu'on y a fait figurer un décret d'un concile particulier s'exprimant dans l'autre sens, le concile de Nîmes de 1096, p. 15-16.

3. « Man soll im 20. Jahrhnndert die Dinge auf dem Platz lassen, wo sie stehen... », K. HALLINGER, *Ausdrucksformen des Umkehr-Gedankens Zu den Geistigen Grundlagen und den Entwicklungsphasen der Instituta conversorum*, dans *Studien und Mitteilungen zur Gesch. des Benedikt.-Ordens*, LXX (1959), p. 179.

4. P. SINZ, recension citée, dans *Cistercienser Chronik*, LVI (1959), p. 87 ; R. ROLOFF, dans *American Bened. Rev.*, XIII (1962), p. 372.

refuser le sacerdoce ? D'autres, enfin, établissent une définition d'où tout s'ensuit : « Le moine est un clerc qui... etc... » [1], alors que le langage ordinaire de la curie romaine maintient une distinction nette entre monachisme et vie cléricale [2].

Une troisième façon de donner au problème une solution fragile consiste à demander celle-ci à des considérations personnelles, et plus ou moins sentimentales. On argue, par exemple, des variations du Père de Foucauld, qui refusa le sacerdoce pour se maintenir dans un état plus humble, jusqu'au jour où il eut l'idée que la façon la plus parfaite d'imiter Jésus-Christ était de dire la messe [3]. L'une et l'autre attitude est admirable, certes ; mais aucune des deux n'est normative pour d'autres que pour celui qui a reçu ces grâces et pour ceux qui veulent le suivre.

Toutes ces façons de poser et de résoudre le problème étaient empruntées à des faits. Il est une catégorie de solutions qui sont inspirées non de l'histoire, mais des idées, des théories plus ou moins élaborées que l'on a eues sur le sacerdoce à diverses époques, par exemple dans l'antiquité, au temps de S. Thomas, dans l'École française, au XIX[e] siècle ou plus récemment encore [4]. On aboutit ainsi à interpréter de façon abstraite et absolue des faits qui furent concrets, relatifs, contingents, qui se produisirent à presque toutes les époques et indépendamment d'une conception historique particulière de la théologie du sacerdoce. Il est non seulement légitime, mais

1. Dans *Time* du 5 janvier 1962, p. 50.

2. « Encore qu'au cours des siècles, et toujours plus fréquemment, s'unissent de fait à la vie monastique le sacerdoce et l'apostolat sous ses diverses formes, néanmoins le monachisme comme tel ne comporte aucune union nécessaire avec la vie cléricale et avec qnelque forme que ce soit d'apostolat individuel », *Annuario Pontificio*, Cité du Vatican, 1959, p. 880.

3. D'après J. F. SIX, *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, Paris, 1958, p. 246.

4. Une bibliographie critique est maintenant donnée dans l'excellent *Bulletin de spiritualité monastique* qne publient les *Collectanea Ord. Cist. Ref.* ; voir, par exemple, les articles récents, sur le sacerdoce des moines, qui sont signalés dans le t. XXIV (1962), p. 75, p. 89, etc... Des vues intéressantes ont également été émises par le R. P. F. WULF, *Priestertum und Rätestand*, dans *Geist und Leben*, XXIII (1960), p. 109-118, 247-261.

nécessaire d'interpréter les faits à la lumière de la théologie. Mais on ne peut pas expliquer tous les faits de tous les temps par la théologie d'une seule période ou d'une seule école, n'importe quels faits par n'importe quelle conception théologique.

Quelle est donc la façon correcte de poser le problème ? Elle consiste d'abord à établir tout le donné, tout l'ensemble des faits d'Église qui constituent la tradition, afin de pouvoir ensuite interpréter ces faits d'après la tradition elle-même. Il importe en tout premier lieu, de demander à l'histoire non seulement si, en fait, des moines ont été prêtres, mais si leur sacerdoce a revêtu un caractère spécifique, et lequel. C'est lui qu'il s'agira d'interpréter d'après les éléments qui sont constants dans l'histoire de la théologie du monachisme et de celle du sacerdoce. Une telle enquête exige que l'on tienne compte du passé comme du présent, puisque celui-ci est, lui aussi, une donnée de tradition.

En ce qui concerne le passé, il faut tenir compte de l'évolution qui s'est produite en trois domaines divers.

En premier lieu, quant au fait même du sacerdoce des moines : dans quelle mesure fut-il primitif, constant, universel ? Quelles formes à revêtues son exercice ? Quelles activités a-t-il entraînées ? Quelles conditions et préparations a-t-il requis ? Enquête vaste et délicate, mais insuffisante, car cette méthode empirique n'aboutirait qu'à constater des faits, pour ainsi dire à l'état brut, sans le contexte qui permet de les comprendre, c'est-à-dire de saisir pourquoi ils ont été et quelle fut leur signification.

Il faut donc, secondement, interroger l'histoire sur les raisons d'être des faits : quelles circonstances ont introduit ou favorisé certains états de faits ? Discernement qui importe beaucoup, parce que ces contingences ont pu être d'ordre divers, dues à des situations passagères de la vie économique, sociale, politique. Ces motifs sont-ils intrinsèques à l'évolution du monachisme, d'une part, du sacerdoce, de l'autre ? Dans quelle mesure, par conséquent, doivent-ils être considérés comme normatifs, déterminant l'avenir définitivement ?

Enfin il faut tenir compte de l'évolution même des justifications données, après coup — *post factum,* — au sacerdoce

des moines. En tant qu'elles sont, non point des légitimations ou des normes d'application de caractère institutionnel, relevant du droit canonique, mais des explications de caractère doctrinal et théologique, elles sont tardives.Elles n'apparaissent guère qu'au XIIe siècle. Elles sont alors solidaires d'un certain état du monachisme et de la théologie. Depuis le XIXe siècle, elles sont liées en outre à un certain état de la piété, quand ce n'est pas du sentiment religieux. Depuis quelques années, de nouvelles tentatives d'interprétation ont été cherchées en accord avec les tendances récentes d'une réflexion religieuse insistant sur le caractère « ecclésial », comme on aime à dire aujourd'hui, des réalités du salut [1]. Devrons-nous donc nous résigner à ne trouver au sacerdoce des moines qu'une solution qui soit valable pour un temps seulement, fût-ce celui que nous avons le privilège de vivre ? Il y aurait déjà là un résultat non négligeable.

Il ne faut point oublier, cependant, que le présent engage et oriente, en quelque façon, l'avenir. Aussi devons-nous accorder beaucoup d'attention aux faits d'Église contemporains, dans le monachisme et en dehors, et à la *mens Ecclesiae* qui doit nous aider à juger les tendances de notre époque.

Tout ceci constitue un ample et difficile programme de recherche. Il ne peut pas être question, dans les limites d'un article, de le remplir entièrement. Du moins fallait-il commencer par l'exposer, afin d'éviter toute solution hâtive, qui serait partielle et illusoire. Examinons maintenant les faits eux-mêmes qui doivent préparer une solution.

II. Le donné traditionnel

Puisque, d'une part, le champ de la recherche est vaste et que, d'autre part, il a déjà été en partie exploré, je me limiterai ici à rappeler d'abord les grandes lignes de l'évolution du

1. Cfr G. Lafont, *Sacerdoce claustral*, dans *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, Rome 1957 (*Studia Anselmiana*, 42), p. 47-72, et un essai de mise au point de A. Henry, *Le sens du sacerdoce monastique*, dans *Le message des moines à notre temps. Mélanges A. Presse*, Paris, 1958, p. 173-195.

sacerdoce des moines, puis à tenter de discerner si et dans quelle mesure ce « sacerdoce des moines » a été un « sacerdoce monastique », ayant un caractère propre qui le distingue du sacerdoce des clercs qui ne sont pas moines, et, si tel a été le cas, en quoi a consisté ce caractère spécifique.

1. *Les étapes de l'évolution*

Les phases principales de l'évolution peuvent désormais être suffisamment connues. A l'origine le monachisme était purement laïc. S. Paul de Thèbes, S. Antoine, S. Hilarion, S. Pachôme sont des laïcs. S. Basile et S. Jean Chrysostome avaient plusieurs années de vie monastique lorsqu'ils furent élevés au sacerdoce et à l'épiscopat. Les premiers moines considéraient le sacerdoce comme un état très honorable, mais, à cause de cela même, comme opposé au leur, qui est caractérisé par la solitude et la vie pénitente. Aussi se méfiaient-ils des évêques autant que des femmes, et répugnaient-ils à l'idée que l'on fît d'eux des prêtres : bien des textes, des faits, des anecdotes pourraient illustrer ces constatations, qu'il n'est possible ici que d'énoncer brièvement. Horsesius, le successeur de S. Pachôme, résumait leur pensée à tous quand il disait à l'évêque Théophile : « Nous autres, nous sommes des laïcs sans importance » [1]. En conséquence, ou bien, généralement, les moines refusent le sacerdoce quand on veut le leur imposer, ou bien, lorsqu'ils ne peuvent l'éviter, ils refusent d'en exercer les fonctions : ordonné malgré lui, comme d'autres, un S. Jérôme, comme d'autres également, ne célébra sans doute jamais l'eucharistie. Certains, poussés par un zèle excessif, faisaient serment de n'accepter aucun ordre sacré. S. Basile blâme sévèrement cette imprudence, qui les exposait au parjure [2], et lui-même croyait faire œuvre agréable à Dieu en conférant parfois le sacerdoce à un saint moine. Et il faut reconnaître que beaucoup acceptaient simplement l'ordination quand elle leur était offerte. Certains aussi, à qui le sacerdoce

1. L. Th. Lefort, *Les Vies coptes de Pachôme et de ses premiers successeurs*. Louvain 1943, p. 392.
2. *Epist.*, II, 188, 10, *P. G.*, 32, 680.

n'était pas proposé, le désirèrent par ambition : le prestige des honneurs les fascinait, dans leur vie qui était toute d'humiliation. Aussi les Constitutions monastiques dites de S. Basile [1] et d'autres documents mettaient-ils en garde contre cette tentation [2].

Les textes anciens nous révèlent non seulement ces faits, mais, de plus, les raisons pour lesquelles, spontanément, les premiers moines évitaient le sacerdoce. Les unes venaient du sacerdoce lui-même, d'autres de l'état monastique. Le premier était toujours considéré comme ministériel, engageant dans des fonctions à exercer à l'égard de la société chrétienne. Or les moines, d'une part — et l'exemple de S. Pachôme le montra clairement — savaient fort bien que le monachisme se conciliait avec les exigences de la charité sans qu'intervînt le ministère sacerdotal [3], et, d'autre part, recouraient, pour ce ministère, à des prêtres du voisinage ou de passage [4] ; ou bien, s'il y avait plusieurs prêtres dans une communauté, le plus ancien célébrait seul, les autres ne faisant aucun acte sacerdotal [5]. La raison fondamentale de cette attitude semble avoir été celle-ci : le sacerdoce apparaissait contraire au grand principe monastique d'après lesquel les pratiques spirituelles doivent trouver leur expression et leur garantie dans le domaine corporel. L'humilité intérieure pouvait, chez d'autres, s'accomoder des honneurs extérieurs ; mais chez le moine elle devait se manifester par le fait de vivre dans un état humble, de même que la vigilance se manifestait par les veilles, la pureté du cœur par le jeûne. Le sacerdoce, en outre, était contraire au propos de solitude et de tranquillité du moine. Il exigeait aussi des qualités que ces hommes humbles ne se reconnaissaient pas. Enfin il semblait bien constituer, pour beaucoup, une tentation de vaine gloire.

L'auteur de la Règle de S. Benoît parle des « prêtres du

1. *Constitutiones monasticae,* 9, *P. G.*, 31, 1369.

2. CASSIEN, *Instit.*, 11, 14-15, *CSEL*, 17, p. 201 ; 4, 20, p. 116 ; PALLADE, *Hist. Laus.*, c. 54, *P. G.*, 34, 1153-1158.

3. Cf. I. HAUSHERR, *L'hésychasme,* dans *Or. Chr. Per.*, XXII (1956), p. 12-13.

4. LEFORT, *op. cit.*, p. 392.

5. *Hist. Laus.*, 7, 5.

monastère » aux chapitres 60 et 62. Deux traits caractérisent son enseignement : rareté du sacerdoce et estime pour le sacerdoce. Les prêtres n'apparaissent qu'en fonction du ministère, d'ailleurs fort réduit, qui leur revient. Ceux que l'abbé peut désigner pour être prêtres doivent en être « dignes », ils doivent être qualifiés par le « mérite de leur vie » : non seulement il ne s'agit pas de tous les moines, mais il ne s'agit pas de n'importe quel moine. Les périls auxquels les expose leur dignité sont la vanité, la présomption, l'orgueil, la paresse, l'égoïsme et la désobéissance. Siéger après l'abbé, bénir la communauté, célébrer l'eucharistie : autant de charges dont on risquait de ne plus voir que les avantages et l'honneur. D'où l'insistance de l'auteur de la Règle à informer le prêtre, dès son entrée s'il vient du clergé, ou dès sa promotion s'il est choisi parmi les frères, pour qu'il « sache » *sciat* — et il y a là, dans la langue de la Règle, un avertissement solennel — qu'il est soumis encore plus que les autres à l'observance commune. Lui sont également inculquées les dispositions intérieures qu'il doit cultiver : tout se ramène à l'humilité. Bref, comme on l'a écrit avec exactitude, « la prêtrise, chez S. Benoît, reste entièrement alignée à la forme de vie monastique. Elle n'est qu'une fonction dans la vie du monastère. Le statut résultant de cette fonction officielle doit se subordonner au statut résultant d'une forme de vie intégrale » [1]. Il n'y a là rien qui ne soit conforme à la tradition ancienne.

S. Grégoire a-t-il innové en ce domaine ? Sa législation nous est conservée dans ses nombreuses lettres [2]. Il ne prétend introduire aucun changement, mais simplement régler des cas particuliers afin, d'une part, d'assurer la tranquillité des monastères et l'autorité des abbés et, d'autre part, de sauvegarder les les intérêts réels des diocèses. A cet effet, il affirme une distinction très nette entre la cléricature et la profession monastique : pour lui, il y a, comme l'écrit Dom Schmitz, « incompatibilité pratique » entre les deux états de vie [3]. Il admet qu'il puisse y avoir des prêtres dans le monastère, à condition que, sauf en cas

1. *Laïcat et plein apostolat*, p. 42, n. 1.
2. Cfr O. Porcel, *article cité*.
3. *Hist. de l'Ordre de S. Benoît*, I (1942), p. 319.

d'urgence, ils n'exercent aucun ministère à l'extérieur. Si des moines n'ont pas de prêtre, ils solliciteront de l'évêque, lorsqu'ils voudront avoir la messe, l'envoi d'un prêtre qui leur servira de chapelain. Si le nombre des moines est suffisant pour le permettre, et si l'abbé l'accepte, l'évêque pourra ordonner certains d'entre eux pour leur confier une charge ecclésiastique dans le diocèse ; mais par le fait même ces prêtres perdent tout droit dans leur monastère, et il leur est même interdit d'y habiter. Le cas particulier de l'envoi d'une communauté de moines en Angleterre ne fait pas exception à cette conception entièrement traditionnelle, ferme et nuancée.

Dans les premiers siècles du moyen âge, le développement du monachisme en Occident devint vaste et complexe ; il faut bien se garder d'en confondre tous les aspects ou de les simplifier. Cette évolution est d'ailleurs parallèle à celle du clergé : c'est alors, jusque vers la fin du VIIIe siècle, que celui-ci achève de se distinguer des laïcs non plus seulement par ses fonctions sacrées, mais par sa culture, son costume, son genre de vie, ses privilèges juridiques. Or les moines qui, d'abord, étaient plus proches de la condition des laïcs, se trouvent maintenant être plus semblables aux clercs, parce que la condition de ceux-ci a elle-même changé [1].

1. Voir les conclusions suggestives de P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare. VIe-VIIIe siècles*, Paris, 1962, p. 546 : « Le laïc, qui n'a plus les moyens de connaître personnellement la Bible et la doctrine, assiste à la messe sans pouvoir y participer activement. Et lorsque la liturgie romaine s'impose en Occident, lorsque l'autel est repoussé au fond de l'abside, la cérémonie devient pour lui l'affaire des clercs. Entre clercs et laïcs, le fossé s'élargit de plus en plus.

» Tandis qu'à la fin de l'Empire romain les laïcs prenaient part à l'élection de l'évêque, jouaient un rôle actif dans les conciles, pouvaient même « prêcher » avec la permission du prêtre, s'occupaient de l'administration des biens de l'Église, au VIIIe siècle, ils sont considérés comme des mineurs irresponsables qui doivent vénérer les prêtres et obéir à leurs ordres. Bien plus, l'état de laïc apparaît comme une concession à la faiblesse humaine, et Bède parlant de ceux qui n'ont pas encore quitté le siècle *(in populari adhuc vita continentur)* trahit son regret de ne pas voir la société composée uniquement de moines et de clercs. Ces derniers forment de plus en plus un ordre à part, se distinguant par leur costume, leur genre de vie, leurs privilèges juridiques et surtout, après la réforme carolingienne, leur cultnre. Nous sommes déjà au moyen âge. »

Il faudrait ici pouvoir caractériser des ensembles de faits distincts, dont voici les principaux. Il y a d'abord ce qu'on a appelé à tort — car l'expression et la conception qu'elles recouvrent sont modernes — les « missions monastiques ». Un petit nombre de moines devinrent évêques, cessant par là-même d'être moines, conformément à la tradition. Il manque encore une étude précise de leurs méthodes d'évangélisation. Ils fondèrent des monastères ou demandèrent la prière et l'aide de ceux qui existaient. Mais un S. Boniface, par exemple, évita de confondre le genre de collaboration qu'il pouvait attendre des moines et celui qu'il entendait recevoir du clergé ; il en fut de même pour un S. Liutger [1]. Dans l'ensemble, on peut dire que cette évangélisation, qui fut lente et ne répondait pas à une aspiration générale des milieux monastiques, n'engagea dans le travail pastoral qu'un nombre exceptionnel de moines ; encore n'était-il pas nécessaire d'être prêtre pour prêcher.

A quel rythme et dans quelle mesure le nombre des moines-prêtres augmenta-t-il dans les communautés ? Il est difficile de le dire. On avance des statistiques, mais elles sont établies d'après des données trop restreintes pour révéler, à chaque époque, une situation moyenne. D'après ces chiffres, alors qu'à la fin du VIIIe siècle, prêtres et diacres ne constituaient encore qu'une minorité d'environ 20 % des moines, au IXe siècle ils en représentaient 60 %, dont 25 % de prêtres, au Xe siècle 75 %, dont 40 à 50 % de prêtres [2]. Du moins la forte proportion des diacres donne-t-elle à penser que ces ordinations étaient faites en vue du service liturgique, à une époque où la solennité du culte s'était développée : tout ici demeurait conforme à la tradition. Significative est, à cet égard, l'importance que revêtit à Cluny la dévotion envers l'Eucharistie aux XIe et XIIe siècles [3].

1. Dans *La spiritualité du moyen âge*, en collaboration avec D. F. VANDENBROUCKE et L. BOUYER, Paris, 1961, p. 79-81, j'ai indiqué des travanx particuliers concernant ces faits. Cfr aussi *S. Romuald et le monachisme missionnaire*, dans *Rev. bénéd.*, LXXII (1962), p. 307-323.

2. P. SCHMITZ, *Histoire de l'Ordre de S. Benoît*, I, Maredsous 1948, p. 309. O. NUSSBAUM, *Kloster, Priestermönch und Privatmesse*, Bonn 1961, p. 78-80.

3. Cfr *Pour une histoire de la vie à Cluny*, p. 400-402.

C'est seulement plus tard, et surtout à partir du XIIIe siècle que certains moines assurèrent la *cura animarum* dans certaines des paroisses que possédaient les monastères ; à ceux-ci il importait plus de toucher le revenu des droits paroissiaux que d'exercer les fonctions pastorales, lesquelles ne tiennent aucune place dans la littérature spirituelle où les auteurs monastiques proposent leur idéal et leur programme de vie [1]. Comme il n'était nécessaire d'être prêtre ni pour prêcher, ni pour exercer la paternité spirituelle à l'occasion de la confession monastique, les abbés eux-mêmes n'avaient pas besoin de l'être. Quant à la célébration quotidienne de la messe dans les monastères, un bon juge, Mabillon, a pu écrire qu'au XIIe siècle encore elle n'était pas très fréquente, *non tam frequens* [2].

Une source importante pour notre connaissance du haut moyen âge est l'hagiographie [3]. Elle nous présente l'élévation au sacerdoce comme exceptionnelle, comme généralement conférée malgré les résistances de ceux à qui l'on accordait, comme motivée chez eux par une vertu éminente, en particulier une humilité qui les mettait à l'abri des périls dénoncés par l'auteur de la Règle de S. Benoît. Plusieurs d'entre eux étaient d'ailleurs déjà ermites avant d'être faits prêtres ou le devenaient ensuite ; il est même parfois précisé que leur sacerdoce n'entraînait pour eux aucun ministère pastoral, pas même à l'intérieur de leur communauté. Il est d'ailleurs révélateur que le sacerdoce se développa très rapidement dans un ordre érémitique : la Chartreuse. Le nécrologe des premiers religieux de cet ordre est conservé aux Archives de la Grande Chartreuse, où il fut utilisé depuis les origines jusque peu après l'avalanche de 1132. Si l'on fait le décompte précis des obits, on constate que, sur 58 moines, il y en a 44 qui étaient prêtres : cette proportion est très forte pour l'époque. Et c'est peu après que tous les religieux de chœur ont été prêtres ; entre 1150 et 1170,

1. Cfr *ibid.*, p. 405. J. LENZENWEGER, *Berthold, Abt von Garsten*, † 1142, Graz 1959.
2. *Acta sanctor. O. S. B.*, VI, II, praef., n. 95, éd. Paris 1701, p. LIX.
3. C'est d'après elle surtout que j'ai rassemblé des faits, des textes et des idées, sous le titre *On Monastic Priesthood according to the Ancient Medieval Tradition*, dans *Studia monastica*, III (1961), p. 137-155.

on a des indices certains que tous l'étaient. Il n'est d'ailleurs pas dit qu'ils célébraient souvent la messe, même privée, entraînant toujours, on le verra, une certaine solennité qui était jugée contraire au propos de solitude parfaite ; jusque vers 1260, la messe conventuelle n'était elle-même célébrée que rarement, à savoir le dimanche et, sauf en carême, une fois par semaine en moyenne [1].

Au XIe siècle et surtout au XIIe éclate une controverse occasionnée surtout par des contestations, de la part des clercs séculiers ou des chanoines réguliers, au sujet des dîmes et autres droits dont la perception était liée à la possession d'églises et à l'exercice des fonctions pastorales dans ces églises. Le résultat fut l'affirmation renouvelée de la compatibilité du sacerdoce avec la profession monastique, la reconnaissance du droit des moines à toucher les revenus attachés aux églises dont ils étaient propriétaires, mais non de les engager, plus qu'ils ne l'avaient été jusqu'alors, dans le ministère actif [2].

Les cisterciens n'eurent point une part très grande dans ces polémiques ; l'aggressivité de quelques-uns d'entre eux se dépensa plutôt à l'endroit de certaines des observances du monachisme traditionnel. Ils s'accordèrent entièrement avec l'ensemble de celui-ci quant à la place restreinte qui était faite au sacerdoce et même à la célébration de l'eucharistie. Si le sacerdoce est présent dans l'enseignement monastique de S. Bernard, c'est uniquement lorsque l'abbé de Clairvaux proclame la différence entre la vocation des moines et celle des clercs, entre les fonctions des prélats et celles des abbés, entre les compétences et conditions requises de part et d'autre. Il ira même jusqu'à afficher de la distance, sinon du dédain, à l'égard du droit canonique, lequel n'est pas affaire de moines : « *Praetermitto et aliqua de canonibus quae vos requiritis,... quoniam talium nostra non interest, qui monachi sumus...* » [3]. Ailleurs Bernard écrit avec humour, mais non sans vérité : « *Nec clericum gero,*

1. Cfr E. Axters, O. P., dans *Studia eucharistica*, Anvers, 1946, p. 102-131.
2. Cfr *On Monastic Priesthood*, p. 138-139, 150-151.
3. *De praecepto et disp.*, 57, éd. *S. Bernardi opera*, III, Rome, 1963, p. 291.

nec laicum »[1]. Parce qu'il a quitté le monde, le moine n'est plus un laïc ordinaire ; mais parce que Bernard conçoit toujours le sacerdoce comme ordonné à un ministère pastoral, comme impliquant une certaine supériorité exercée sur d'autres chrétiens, il le voit, normalement, en opposition de fait avec la vie cachée et solitaire qui doit rester celle des moines. De même il considère comme allant de soi et comme « légitime » que « bien des fois », dans les monastères, l'on sursoie à la célébration solennelle de la messe pour aller au travail des champs et, comme il dit, « gérer des biens terrestres »[2]. On sait d'ailleurs que, par exemple, à l'abbaye cistercienne de Barbeau, vers la fin du XII[e] siècle, la messe n'était plus célébrée au temps de la moisson[3].

Pourtant, à partir de la seconde partie du XII[e] siècle, une évolution, que l'on serait tenté de caractériser comme clunisienne, fait que les *missarum sollemnia* l'emportent peu à peu, dans certains milieux cisterciens, sur la psalmodie[4], et les religieux qui font pression auprès de leur abbé afin de devenir prêtres sont assez nombreux pour que plusieurs chapitres généraux, à la fin du siècle, le leur reprochent[5]. Au XIII[e] siècle, Conrad d'Eberbach, dans son *Exordium magnum*, décrira le châtiment d'un moine qui a « gravement péché parce qu'il a ambitionné de façon trop humaine l'ordre sacré du diaconat et s'est remué beaucoup, sans craindre Dieu, afin de parvenir à ce degré d'honneur »[6]. La messe non conventuelle ne revê-

1. *Epist.*, 250, 4, *P. L.*, 182, 451 A.

2. « Combien de fois la question de biens tout terrestres ne nous fait-elle pas surseoir, et en toute justice, à la célébration solennelle de la messe », *Sup. Cant.*, 50, 5, éd. *S. Bernardi opera*, II, Rome 1958, p. 81, cité et commenté par J. Hesbert, *S. Bernard et l'eucharistie*, dans *Mélanges S. Bernard*, Dijon, 1953, p. 170.

3. Cfr *ibid.*

4. Voir le texte que j'ai édité parmi d'*Anciennes sentences monastiques*, dans *Collectanea O. Cist. Ref.*, XIV (1952), p. 120, n. 8 ,et que j'ai traduit en partie et commenté sous le titre *Liturgie et vie spirituelle dans le monachisme au moyen âge*, dans *La Maison-Dieu*, 69 (1962), p. 52.

5. Chapitre général de 1189, n. 25, éd. J. Canivez, *Statuta capitulorum generalium Ord. Cist.*, I, Louvain 1933, p. 114 ; réitéré en 1191, n. 69, p. 144, et en 1192, n. 14, p. 148.

6. Dist., 5, c. 7, éd. B. Griesser, Rome 1961, p. 284.

tait d'ailleurs pas alors le caractère absolument solitaire et privé qu'elle a de nos jours : on la « chantait », au point que le *Consuetudines* doivent demander à chacun de le faire assez modérément pour ne pas incommoder les autres célébrants, et au moins deux personnes, dont un clerc, devaient y assister [1].

Ces indications suffisent à montrer en quel sens se faisait l'évolution. Pourtant, ni quant à la pratique générale, ni quant aux principes, on n'avait renoncé à la conception du monachisme et de ses rapports avec le sacerdoce qui était celle de toujours. S. Thomas sera l'écho parfait de cette tradition quand il écrira : « *Non enim monachi, in eo quod sunt monachi, sunt clerici, cum multi sunt monachi laici et antiquis temporibus fere omnes monachi laici erant* » [2], et il ajoutera, citant des formules anciennes : « *Clericus habens curam dicit* : « *Ego pasco* », *monachus* : « *Ego pascor* », *aut* « *monachus sedeat solitarius et taceat* » : *per haec et similia declaratur quid monacho conveniat ex hoc quod est monachus* » [3].

En 1311, en un décret dont on ne connaît point les circonstances qui l'ont occasionné, le concile de Vienne prescrit que « les moines, quels qu'ils soient, si leur abbé le leur commande, doivent se faire promouvoir à tous les ordres sacrés dès lors qu'aucun motif légitime ne s'y oppose ». Ce texte laisse supposer qu'il y avait des résistances parmi les moines. Le motif invoqué est le développement du culte divin, *ad ampliationem divini cultus* [4] : il devait donc exister une relation entre ces ordinations et le service liturgique des communautés.

1. « Qui autem cantare voluerit duos testes habeat, unum clericum qui ei ministrare possit », *Consuet.*, c. 59, éd. C. NOCHITZKA, dans *Analecta S. Ord. Cist.*, VI (1950), p. 75, et passim; cfr *Exord. magn.* D. 2, 2 éd. GRIESSER, p. 99-100 : « Et continuo introduxit eum in oratorium eiusdem loci, ubi ad singula altaria sacerdotes cum ministris stabant, salutaris hostiae immolationem summa cum devotione celebrantes ».

2. *De perfect. vitae spirit.*, c. 20.

3. *Ibid.*, c. 26. Voir aussi les textes de la *Sum. theol.*, que j'ai cités et commentés sous le titre *Contemplation et vie contemplative dans S. Thomas et dans la tradition*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, XXIX (1962), p. 262.

4. Le texte est passé dans le *Corpus iuris*, Clem., III, X, c. 1, éd. FRIEDBERG, col. 1188. Sur le Concile où ce décret fut porté et les sources qui le font connaître, j'ai donné des indications dans le *Diction. de théol. cathol.*, t. XV (1950), art. *Vienne (Concile de)*, col. 2973-2979.

Quoi qu'il en soit, à partir de cette époque tardive, une évolution ne cessera de se poursuivre, qui unira de plus en plus, en fait, monachisme et sacerdoce. Il nous importe moins d'indiquer des étapes chronologiques dans cette orientation nouvelle que de marquer le changement profond qui est à son principe. On a peu à peu perdu de vue l'incompatibilité de fait, proclamée par un S. Grégoire, qu'il y a à mener de front la vie monastique et la vie d'apostolat. Ceci prouve qu'une évolution s'est produite en ce qui concerne l'idée même qu'on s'est faite du moine. Pour S. Grégoire et les fondateurs du monachisme, moine est celui qui, non seulement a un idéal de solitude, de silence, de contemplation, de pauvreté, mais le pratique, le réalise d'une façon visible, dans la solitude effective, la pénitence effective, l'*opus Dei* accompli selon toutes ses exigences de paix et de grandeur ; être moine, c'est vivre, d'une façon réelle et concrète, « à Dieu seul » [1]. Or on en est venu, au cours des siècles, à concevoir le moine comme un homme séparé du monde moins par une clôture physique, matérielle, dans l'espace, que par son propos de pauvreté, d'obéissance et de chasteté, lequel peut s'accomoder de la vie d'apostolat ; moine est devenu synonyme de religieux, d'homme voué directement à Dieu. Si en plein moyen âge on voit encore des évêques et des conciles proclamer qu'il ne convient pas que les moines aient charge d'âmes, ce n'est point tant qu'ils aient en vue les exigences de solitude du monachisme. C'est d'abord parce que des moines remplissent dans les diocèses des fonctions sacerdotales sans toujours tenir compte suffisamment des droits de l'évêque du lieu ou sans se plier aux règles établies pour le ministère et les revenus qui en découlent. Pourtant le seul fait que les évêques et les conciles ont si souvent rappelé l'interdiction pour un moine d'habiter seul comme curé de paroisse prouve que, jusqu'à la fin du moyen âge, le monachisme implique la vie commune — sauf pour les ermites qui sont moines d'une autre façon, reconnue comme privilégiée, et qui, habituellement, ne font pas ou

1. Sur ce point j'ai rassemblé des témoignages dans *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Rome (*Studia Anselmiana*, 48) 1961, p. 29-31.

font peu de ministère. Il semble que l'on n'aurait vu aucun inconvénient à ce que plusieurs moines vivent ensemble dans un presbytère de paroisse, ce qui, en fait, ne fut presque jamais possible, faute de revenus paroissiaux suffisants. Même alors, il n'y eût plus eu qu'une conception du monachisme étrangère à la tradition. Le principe était perdu de vue, qu'avaient si souvent invoqué les Pères du monachisme et les réformateurs monastiques du moyen âge, à savoir que ce qui distingue le moine, c'est qu'il réalise, qu'il incarne — ainsi que l'on dit aujourd'hui — au maximum ce qu'il vit spirituellement : la vigilance implique des veilles, l'humilité exige un état humble, la componction se manifeste par la pénitence, la pureté du cœur suppose le jeûne et l'abstinence, la fidélité à la volonté de Dieu requiert que l'on ne fasse rien sans permission, et ainsi du reste. Tant que ceci était admis, la question ne se posait pas de savoir si un moine pouvait être curé de paroisse loin de son abbé et de son monastère ; c'est en celui-ci que, normalement, il s'occupait pour Dieu de la façon propre à son état.

En fait, des moines ne commencèrent à se livrer au travail pastoral en assez grand nombre qu'à une époque récente et sous l'influence de circonstances extrinsèques à l'institution monastique elle-même : effets de la réforme en Angleterre, du Joséphisme en Autriche et en plusieurs pays d'Europe centrale, de la suppression des jésuites en Suisse, de l'émigration suisse et bavaroise aux États-Unis, de l'expansion coloniale belge. Toutefois, partout où l'évolution se produisait, on maintenait bien nette la différence des deux vocations monastique et sacerdotale. Mabillon, dans son *Traité des études monastiques*, ne suppose pas que tout moine est nécessairement prêtre, et il marque bien les limites des études propres aux moines en ce qui concerne le ministère sacerdotal : pour lui, la préparation requise n'est pas la même pour la vie du prêtre et pour celle du moine. Il insiste sur le fait que, si la condition du prêtre séculier le dispense du travail des mains, il n'en va pas de même pour le moine-prêtre, lequel est soumis à la « loi » du travail manuel [1].

1. *De studiis monasticis*, p. I, c. 14, 2, éd. Venise 1729, p. 64-65, et passim.

Pourtant, de plus en plus, les moines étaient assimilés à l'ensemble des autres religieux, clercs réguliers exerçant presque tous, et normalement, des ministères actifs qui requéraient le sacerdoce. Quand le synode de Pistoie nia aux religieux le droit d'être prêtres, il ne fit pas de différence entre les moines et les autres, et le S. Siège revendiqua pour tous en même temps la compatibilité de la condition de moine et de religieux et de la condition de prêtre, ce qui était conforme à la tradition [1].

Au XIXe siècle, dans les pays où le monachisme avait continué de se développer selon des orientations issues de la fin du moyen âge et dues à des circonstances historiques étrangères au monachisme lui-même, et dans les pays où l'on restaura le monachisme sous l'influence de conceptions récentes, on en vint à généraliser le sacerdoce parmi les moines qui tous, ou presque, devenaient prêtres. L'assimilation des deux vocations était désormais si étroite que, dans un pays comme l'Allemagne où la loi civile exige, pour la prêtrise, l'examen de fin d'études classiques, la condition de moine non prêtre n'étant plus reconnue, il faut avoir ce diplôme pour être moine. D'autres conséquences non moins curieuses s'ensuivirent, tandis que les auteurs monastiques de la fin du XIXe siècle et surtout de la première moitié du XXe s'ingéniaient à demander à des spéculations théologiques la justification de cette situation de fait, résultant non de principes, mais de circonstances contingentes. Aujourd'hui, chez beaucoup, parmi les moines et d'autres, le besoin d'authenticité qui honore notre temps fait remettre en question et cette situation et les idées que l'on invoqua pour l'appuyer. En cette même année 1962, les voix les moins aventureuses reconnaissent qu'il y a là un problème réel. Les exigences récentes en matière d'études cléricales ont contribué à en faire saisir l'acuité. Dom Savaton, abbé de Wisques, ne craint pas d'écrire : « En faveur de ceux qui ne pourraient pas répondre à toutes les exigences romaines, n'y a-t-il pas lieu de solliciter dispense et autorisation de devenir cependant

1. Cf. DENZINGER, 1580, 1585, 1595. M. J. DLOUHY, *The Ordination of Exempt Religious. A History and a Commentary*, Washington D. C. 1955, ne fait aucune différence entre le statut juridique des moines prêtres et celui des autres clercs réguliers prêtres.

Pères de chœur ? La question est ouverte. Ce serait même revenir à une discipline séculaire, aux temps où les monastères avaient très peu de prêtres » [1]. Et Dom F. Vandenbroucke, moine du Mont César, a cru devoir rétracter publiquement une position qu'il avait tenue d'abord. Reconnaissant qu'il a cherché naguère au sacerdoce des moines une justification qui lui paraît maintenant fragile, il conclut : « Les moines sont des chrétiens entreprenant de vivre pour Dieu dans la *fuga mundi*, et leur sacerdoce ne se justifie qu'en vue des tâches liturgiques de leur communauté » [2].

2. *Y a-t-il eu un sacerdoce monastique ?*

Après avoir esquissé à grands traits l'histoire du sacerdoce des moines, il faut nous demander dans quelle mesure ce long passé nous révèle une tradition, et laquelle. Souvent, quand on a étudié leur sacerdoce, on a surtout essayé de montrer que

1. *Valeurs fondamentales du monachisme*, Paris-Tours, 1962, p. 77-78, cfr *ibid.*, p. 118.

2. Dans *Quest. lit. et paroissiales*, 1962, p. 184. Le même théologien a émis, au sujet des diacres dans les monastères, un principe semblable: « La vocation monastique est autre que la vocation cléricale, que celle-ci soit diaconale ou presbytérale. Seules les exigences liturgiques de la communauté justifieraient, dans l'esprit de la Règle bénédictine, l'union des deux vocations », *Die diakonische Aufgabe im Ordenstand*, dans *Diakonia in Christo*, hrsg. v. K. Rahner-H. Vorgrimler, Fribourg (Herder) 1962, p. 313 ; de même p. 396. Dans le même sens s'est exprimé Dom Denis Martin, cité par E. des Allues, *Toumliline*, Paris, 1961, p. 212-215. Déjà Dom O. Rousseau avait écrit dans *Études sur le sacrement de l'ordre*, Paris 1958, p. 218 : « Le monachisme bénédictin est une adaptation occidentale du vieux monachisme du désert, auquel il se rattache bel et bien. Si on y trouve quelque tempérament (au snjet du refus du sacerdoce), ce n'est que dans le sens d'un sacerdoce utile à la communauté elle-même, nullement encore en vue d'un ministère extérieur... Il est difficile encore aujourd'hui de faire comprendre à beaucoup de gens que la vraie nature du monachisme ne postule en aucune manière l'accès aux ordres sacrés. » Quant à un ordre religieux comportant quelques prêtres assurant le service liturgique et sacramentel des communautés, sans être pour autant une *religio clericalis* dont la totalité ou la majorité des membres deviennent prêtres, c'est le cas de congrégations comme celles des Marianistes ou des Frères de Saint-Jean de Dieu ; il arrive même que soit stipulé que les supérieurs ne seront point choisis parmi les prêtres : la Règle de S. Benoît et la tradition montrent des situations semblables.

celui-ci est compatible avec leur vocation de moines. Or la conciliation entre l'état sacerdotal et monastique est un fait, une donnée d'Église ; on n'a pas à se poser la question de savoir si ce fait est légitime : il a existé, il existe avec l'approbation de l'Église. Le vrai problème doit plutôt consister à discerner si, dans quelle mesure et pourquoi ce sacerdoce de fait est lié à la condition du moine, par conséquent s'il est marqué, déterminé, orienté par celle-ci, en bref s'il est réellement un sacerdoce « monastique » ou s'il n'est pas tout simplement le sacerdoce des clercs non moines — disons le sacerdoce « clérical » — appliqué aux moines, ajouté à leur état spécifique, d'une façon plus ou moins artificielle. Or le problème ne peut pas être résolu à priori, au nom d'une conception abstraite du monachisme ou du sacerdoce. La lumière doit venir du développement de la tradition et de la vie même de l'Église dans le passé et aujourd'hui. Y a-t-il eu, au cours de l'évolution qui a abouti au présent, des « constantes » dont on puisse dire qu'elles sont révélatrices d'une exigence interne, essentielle au monachisme et au sacerdoce, et que, par conséquent, elles s'imposent de tous les temps, de nos jours comme dans l'avenir ?

On peut avancer à coup sûr que l'histoire permet de constater qu'il a eu dans le monachisme diverses réalisations du sacerdoce. On peut les ramener à quatre ; il importe maintenant de les caractériser.

La première fut celle d'un sacerdoce de moines ne comportant aucun exercice du sacerdoce, ni dans le domaine de l'action pastorale, ni dans celui du ministère liturgique ou de l'offrande du sacrifice eucharistique. C'est le cas des moines qui ne dirent jamais la messe, après le jour de leur ordination. Il fut rare et ne semble guère s'être produit que dans l'antiquité, mais il a existé. Ce fut d'abord le fait des moines qui reçurent, par suite des circonstances, un sacerdoce qu'ils n'avaient ni voulu, ni prévu, qu'ils regrettèrent ensuite, dont ils n'assumèrent pas les charges ou très peu. Un exemple typique est celui de S. Jérôme : celui que nous honorons comme prêtre — *Hieronymus presbyter* — fut, en réalité, un prêtre malgré lui, qui ne cessa de protester contre son sacerdoce, parce qu'il était délibérément moine : son vrai titre serait plutôt *Hieronymus mona-*

chus. Il devait lui-même rappeler ce qu'il avait jadis répondu à l'évêque Paulin : « T'ai-je demandé de m'ordonner ? Si tu m'as conféré la prêtrise sans me retirer ma qualité monastique, c'est ton affaire. Si par la prêtrise tu as prétendu m'enlever ce pour quoi j'ai renoncé au monde, je n'en conserve pas moins ce que j'ai et ce que j'ai toujours eu, et tu en es pour tes frais avec ton ordination » [1]. Et le meilleur connaisseur de S. Jérôme actuellement d'ajouter ce commentaire : « Hanté par son idéal monastique d'indépendance (entendons à l'égard d'un collège presbytéral assurant le service liturgique d'une communauté) et de solitude, Jérôme entendait bien qu'on ne l'astreindrait pas à exercer son sacerdoce. On trouverait à cette époque, chez les ascètes les plus fervents, des cas analogues d'ordination acceptées à contre cœur, voire imposées de force » [2]. Ainsi quand l'Empereur voulut que devînt prêtre Daniel le Stylite, celui-ci refusa et il resta sur sa colonne ; l'évêque en fut réduit à l'ordonner à distance. A la fin de la cérémonie, l'évêque et l'ordonné se communièrent mutuellement [3]. La *Vie* ne mentionne aucune autre célébration que celle que Daniel fit juste avant sa mort, comme en viatique, invité qu'il était à la faire par les saints dans une vision [4]. S. Macaire, qui avait été, lui aussi, ordonné prêtre malgré lui, était moins absolu, encore n'est-il pas dit qu'il célébrait régulièrement [5]. De toute façon, ce furent là des cas exceptionnels, même s'ils ne furent pas rares. Ils ne répondaient à aucune conception qui fût alors courante ni dans le monachisme ni dans le sacerdoce. Ils ne sont donc pas normatifs. Ils ont cependant existé historiquement et légitimement ; la réflexion théologique ne peut supprimer de tels faits ; elle doit en tenir compte.

Une seconde réalisation du sacerdoce dans le monachisme fut ce qu'on peut appeler le sacerdoce ministériel. Ce ministère

1. *Adv. Joannem Hierosolymitanum*, 41, *P. L.*, 23, 393 ; texte traduit et commenté par J. STEINMANN, *S. Jérôme*, Paris, 1958, p. 84.

2. D. P. ANTIN, *Essai sur S. Jérôme*, Paris, 1951, p. 69.

3. *Vie* par un anonyme, ch. 24, trad. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, II, Paris, 1961, p. 120-121.

4. *Ibid.*, c. 46, p. 162.

5. Cfr *Vie copte de S. Macaire*, éd. E. AMÉLINEAU, dans *Annales du Musée Guimet*, XXV (1894), p. 62-65 et p. 73-76. Cfr P. CANIVET, dans *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 279.

lui-même comporta deux aspects. Le premier correspond au ministère liturgique exercé dans la communauté monastique. Cette pratique, presque aussi ancienne que le cénobitisme, ne pose pas de problème : ce sacerdoce n'est pas lié à la vocation monastique ; il n'est pas essentiellement nécessaire à la vie des communautés, lesquelles auraient pu faire appel à un prêtre du dehors, comme cela se fit parfois et comme le font encore les moniales ; toutefois ce sacerdoce était utile, et il ne requérait, traditionnellement, d'autres conditions qu'un « mérite » monastique éminent et l'aptitude à célébrer l'eucharistie [1]. Il n'impliquait pas normalement, on l'a vu, jusqu'à une époque tardive du moyen âge, le ministère de la confession.

L'autre aspect de ce sacerdoce ministériel des moines est celui qui correspond au ministère pastoral exercé soit dans la communauté à l'occasion de la confession des moines et des hôtes, soit en dehors de la communauté, sous la forme du ministère paroissial ou missionnaire. Spécialement sous cette forme, ce sacerdoce est, on l'a vu, relativement tardif ; il resta rare jusque dans le cours du XVIIIe siècle ; il ne se développa, alors et ensuite, que sous l'influence de circonstances étrangères au monachisme. Il constitue, à l'intérieur du monachisme ou, plus exactement, en marge du monachisme, une tradition particulière, légitime et utile à l'Église, mais qui n'est pas normative en ce qui concerne la tradition monastique comme telle.

Une troisième réalisation du sacerdoce dans le monachisme fut celle qui consista, pour certains moines, à être ordonnés uniquement en vue de la célébration solitaire de l'eucharistie [2]. Le fait a existé. Il est difficile de le caractériser en termes de théologie sacramentaire récente, c'est-à-dire issue de la scolastique. Il est généralement présenté, dans les sources, comme ce que j'ai, faute de mieux, proposé d'appeler un « sacerdoce ascétique », ordonné à l'offrande du sacrifice du Christ que le moine qui est d'une vertu éminente offre déjà par sa vie personnelle de mortification ; il est alors parlé de l'eucharistie en termes d'oblation, parfois d'immolation, et les textes insis-

1. Cfr *On Monastic Priesthood*, p. 152-155.
2. Cfr *On Monastic Priesthood* p. 147 sv.

tent sur l'union des deux oblations et immolations, celle du Christ à l'autel et celle du moine en toute sa vie de prière et de pénitence. Le fait que ce sacerdoce n'est lié à aucun autre ministère que celui de la messe solitaire est confirmé par le fait que ce sacerdoce est conféré à des ermites ou que ceux qui le reçoivent deviennent ensuite ermites, de la façon qui fut normale dans le monachisme au moyen âge, c'est-à-dire en dépendance d'un abbé [1]. Le moine qui devient prêtre de cette façon est qualifié par le fait qu'il est un moine très observant, et il est désigné par l'abbé et par la communauté qui veulent, souvent contre son gré, reconnaître, manifester, aider, récompenser sa générosité. Il s'agit donc de cas personnels, plus ou moins nombreux, mais toujours exceptionnels ; ce sacerdoce n'appartient pas à l'institution monastique : celle-ci ne comporte pas que tout moine, normalement, presque automatiquement et en vertu du seul fonctionnement d'une législation, y accède.

Telle est, dans le monachisme ancien, la seule réalisation du sacerdoce dont on puisse dire qu'elle constitue, pour des moines, un sacerdoce « monastique » : il est dans la ligne de l'ascèse monastique, laquelle est traditionnellement présentée comme un effort de don total à Dieu, d'oblation personnelle [2]. Toutefois, le seul fait que ce sacerdoce ascétique des moines soit considéré comme exceptionnel, non institutionnel, fait voir qu'il n'est pas inhérent à la condition monastique au point que celle-ci ne serait pas pleinement réalisée sans lui.

Enfin une quatrième réalisation du sacerdoce dans le monachisme est celle qui correspond à la situation présente en bien des ordres monastiques assimilés, sur ce point et sur d'autres, aux *religiones clericales*. Cette réalisation du sacerdoce, relativement récente dans l'Église, peut se caractériser par comparaison avec les réalisations antérieures. Faisons ici abstraction du sacerdoce pastoral s'exerçant en dehors des communau-

1. Voir les textes que j'ai rassemblés sous le titre *Pour un statut des ermites monastiques*, en collaboration avec D. P. Doyère, dans *Supplément de la vie spirituelle*, n. 58, 1961, p. 384-394.

2. Des textes en ce sens ont été rassemblés par N. Würmseer, *Der Sinn des Ordenslebens*, dans *Benediktinische Monatschrift*, 30 (1954), p. 218-223.

tés : ceci ne pose pas de problèmes pour le sacerdoce des moines en tant que tels ; le problème serait plutôt de savoir dans quelle mesure la qualification de « monastique » convient, autrement que comme un témoin et héritage du passé ou une désignation purement juridique, à des communautés de clercs réguliers de vie active que la fin et l'organisation de leur institut, ainsi que leur formation, préparent à d'autres tâches que celles de la vie contemplative, laquelle, d'après la tradition et S. Thomas, est ce qui spécifie l'état de vie monastique [1].

Dans les communautés où tous les moines deviennent prêtres, ils assurent à tour de rôle le ministère liturgique ; on a vu qu'il est conforme à la tradition que certains d'entre eux le fassent, mais non qu'il y ait plus de prêtres que n'en requiert le service liturgique. Il ne s'agit pas davantage de ce sacerdoce ascétique, ordonné à la messe solitaire, puisqu'il n'est plus exceptionnel, mais institutionnel, nécessaire et universel. De plus, bien qu'il ne soit pas ordonné au ministère pastoral, il est orienté vers lui par le fait que l'on s'y prépare par les études qui sont prescrites à tous les clercs réguliers sans distinction. Force est donc de conclure que cette réalisation du sacerdoce est une donnée hybride, résultant de la convergence de circonstances historiques et contingentes, mais nullement liée à ce qui est constitutif de la vie monastique non plus que du sacerdoce. Il est donc légitime que cette situation de fait soit mise en question en un temps où les circonstances évoluent et où une meilleure connaissance des sources, dans tous les domaines, permet à l'Église de répondre aux besoins du monde présent par des institutions qui lui soient adaptées tout en étant davantage conformes à la tradition.

III. L'interprétation du donné

Des faits qui viennent d'être rappelés il ressort qu'à aucun moment de l'histoire n'est apparue une réalisation du sacerdoce dont on puisse avancer qu'elle est liée au monachisme autre-

1. Cfr *Études sur le vocabulaire...*, p. 93-99 ; *Contemplation et vie contemplative dans S. Thomas...*, *loc. cit.*

ment que par des circonstances particulières, limitées, contingentes ; il n'y a pas un sacerdoce des moines : il y en eut plusieurs, simultanés ou successifs, mais variables et divers quant à leur origine, leur raison d'être, leur exercice et leurs effets. Il y a cependant, tout au long de l'histoire monastique des « faits de sacerdoce ». La théologie ne peut pas éviter de les considérer ; elle doit au contraire les interpréter. Dans ce dessein, il semble qu'il faille considérer d'abord la signification de cet élément de relativité que l'histoire fait constater dans le développement du donné, puis la plus générale et la plus fréquente des justifications doctrinales qui aient été données du sacerdoce des moines, enfin le sens et la valeur des tendances qui s'expriment, de nos jours, dans le monachisme et dans l'Église.

1. *Valeur du relatif*

L'histoire fait constater qu'il y eut des variations dans l'existence même du sacerdoce des moines, dans les motifs et circonstances qui ont occasionné ces évolutions, dans les justifications qui furent données de la situation résultant de ces contingences. Les éléments contingents qui ont déterminé ces évolutions ont fait partie de la vie de l'Église à chaque époque : ils ont été autant de manifestations de « l'esprit de l'Église » et de celui du monachisme à chaque époque. Ces éléments peuvent changer, mais il y en aura toujours et l'on devra toujours en tenir compte : ils suffisent pour que l'on ne puisse apporter au problème, à priori, un solution absolue, valable rétrospectivement et définitivement, établie uniquement à la lumière de principes spéculatifs, lesquels, il va sans dire, ne doivent pas être méconnus. Aussi importe-t-il de constater d'abord l'importance du relatif dans la vie de l'Église : il apparaît dans la conscience chrétienne, dans la pratique et dans la discipline, dans l'évolution doctrinale.

De nombreux exemples pourraient être ici apportés. Ainsi dans le domaine de l'ascèse, le même idéal de pauvreté évangélique, le même désir d'imiter le Christ pauvre, ont suscité, à des époques successives, des réalisations et des idées diverses : S. Jérôme parlait de « suivre nu Jésus-Christ nu », dans un dépouil-

lement complet de toute propriété collective ou individuelle ; les moines du moyen âge en appelaient à la « vie apostolique » menée par les disciples de Jésus autour de lui, puis dans l'Église de Jérusalem et caractérisée par la mise en commun des biens ; les Mendiants insistaient sur la vie errante de Jésus et la mendicité ; le Père de Foucauld parlait de Jésus ouvrier. Ainsi n'a-t-on pas, à toutes les époques, mis également en relief tous les aspects d'une même réalité.

Il en va de même dans le domaine de la discipline des sacrements. Certes il y a des exceptions aberrantes du genre de celle de ces abbés cisterciens qui, n'étant pas évêques, reçurent pourtant légitimement du Pape et exercèrent le pouvoir d'ordonner des diacres et même des prêtres : il y a là des faits qu'on ne peut plus contester, dont toute théorie doit par conséquent tenir compte, mais dont l'on ne peut déduire aucune conclusion générale [1].

Un autre ensemble de faits qui ne revêtirent point ce caractère exceptionnel est celui de la confession aux laïques : elle fut pratiquée de façon généralisée dans l'Église grecque, surtout du VIIe au XIIe siècle, et dans l'Église latine aux XIe et XIIe siècles, et de façon exceptionnelle ensuite ; elle fut reconnue, comme légitime, en cas de nécessité, par S. Thomas. Le principe déterminant reste toujours et partout identique, à savoir que le pécheur ne peut se réconcilier avec Dieu que par l'Église et dans l'Église ; mais dans l'application de ce principe, dans la discipline pénitentielle, de grandes variations se sont manifestées au cours des douze premiers siècles, c'est-à-dire durant la plus longue partie de l'histoire de l'Église [2].

Empruntons maintenant un exemple à l'histoire contemporaine, et dans un domaine qui touche de plus près au sacerdoce des moines. De plusieurs déclarations de Pie XII il ressort qu'il est de « l'esprit de l'Église » — *mens Ecclesiae*, « the mind of the Church » — que des prêtres célèbrent la messe plutôt que d'y assister. Ces déclarations ne sont pas irréformables,

1. Cf. C. Bock, *La bulle « Gerentes ad vos » de Martin V*, dans *Collectanea O. Cist. Ref.*, XIII (1951), p. 1, 197-205.
2. Cfr A. Tetaert, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle*, Paris, 1926.

mais elles sont une indication de ce qu'est — ou de ce qu'était récemment — , l'esprit de l'Église, et il serait téméraire d'agir en contradiction avec elles. Or quel est le fondement de cette attitude de l'Église ? Il semble que deux sortes de considérations entrent en jeu. D'une part, le prêtre, en vertu de son caractère sacerdotal, joue un rôle spécial dans la célébration liturgique, et il serait peu conforme à ce rôle et, en ce sens, *inconveniens*, qu'il soit présent sans remplir son rôle propre. D'autre part, dans toute action sacramentelle, il y a une actualisation de grâce : elle se produit d'une manière supérieure dans l'action du prêtre que dans celle du simple fidèle, et elle met donc à la disposition de l'Église une grâce « plus grande », c'est-à-dire une plus profonde union à Dieu pour tous ceux, dans l'Église, qui, présents ou absents, sont associés d'une façon quelconque au sacrifice de la messe. Il y a un sens dans lequel il est vrai de dire que « plus il y a de messes, mieux cela vaut ».

Or tout ceci concerne des valeurs et des principes absolus, ou, si l'on veut, ce qui est « *per se* ». Toutefois des dispositions personnelles et des circonstances concrètes peuvent modifier une situation de telle sorte qu'une plus grande grâce pour l'Église soit obtenue par le fait de ne pas célébrer. Il est des cas où ce qui est plus parfait ne consiste pas à célébrer la messe et où l'abstention procure une plus grande gloire de Dieu. Dans certaines circonstances — le savent bien ceux qui furent prisonniers de guerre — le fait ou la façon d'insister pour dire la messe peut causer du trouble ou du scandale. Dans certains pays, c'est l'usage que des prêtres assistant à une première messe reçoivent la communion du nouveau prêtre : il y a là un moyen de manifester — et d'enseigner — un grand respect pour la prêtrise. De même, dans des communautés religieuses, le désir d'exprimer l'unité de tous par la communion de tous à une même messe peut devenir assez fort pour faire introduire de nouvelles coutumes en ce qui regarde les messes privées. Jusque très récemment, les chartreux avaient l'usage de communier à la messe conventuelle en certaines grandes fêtes, et cette pratique n'a pas été abolie du plein gré de beaucoup d'entre eux ni par l'autorité de leur ordre lui-même ; il n'est pas exclu que celui-ci puisse obtenir le retour à l'usage antérieur.

Dans plusieurs ordres ou congrégations monastiques, le prêtre qui fait profession solennelle ne célèbre pas ce jour-là, qui est pourtant celui où il donne à son oblation un caractère définitif, mais il est tenu de communier à la messe au cours de laquelle est reçue sa profession. Il est connu que lors de la récente réforme de la liturgie du Jeudi-Saint, bien des suppliques arrivèrent au Saint-Siège, demandant que la messe privée fut autorisée ce jour-là ; mais la Congrégation des Rites maintient l'ancienne pratique, afin de mieux représenter la Cène. C'est également Pie XII qui permit aux Ordinaires d'autoriser la messe communautaire lors d'affluences sacerdotales, du moment que cette pratique ne s'inspire pas d'erreurs doctrinales concernant la valeur de la messe privée. Bref il peut se présenter et il se présente des cas où il y a un gain pour l'Église à ce que l'abstention des messes privées permette d'exprimer certaines réalités qui, autrement, ne seraient pas exprimées : il y a alors plus grande gloire de Dieu à ne pas célébrer. Dans l'appréciation de telles circonstances, il n'existe point de norme absolue ; il faut se référer à « l'esprit de l'Église », dans la mesure où celui-ci a été manifesté, soit par des déclarations explicites de l'autorité, soit par le maintien de coutumes en vigueur, soit par l'introduction autorisée de nouvelles coutumes.

Un autre élément de relativité est constitué non plus par les circonstances qui entourent la célébration, mais par la richesse même du contenu de la messe et la difficulté qu'il y a à le formuler en des expressions qui ne prêtent à aucune équivoque. On a, par exemple, parlé de la « valeur infinie » de chaque messe. Le Calvaire seul a une valeur infinie. La messe est « potentiellement » infinie en ce sens qu'elle fait un avec le Calvaire et donne aux hommes la possibilité de participer à la valeur infinie de celui-ci ; mais cette participation elle-même est nécessairement limitée, et elle n'est pas dépendante de la seule messe. L'Église n'est pas privée d'une valeur irremplaçable si une messe n'est pas célébrée.

De plus, l'économie sacramentelle comporte non seulement les effets obtenus *ex opere operato*, mais des aspects qui sont, par essence, relatifs. En effet dans toute action sacramentelle accomplie correctement, les effets du Calvaire qui lui corres-

pondent sont obtenus *ipso facto* ; mais leur fécondité dans les sujets qui les reçoivent est conditionnée par des dispositions personnelles et par des conventions et des coutumes propres à chaque époque ou à chaque « rit ». Ceux qui, en chaque époque et en chaque rit, agissent en conformité avec l'Église de leur temps bénéficient de la plénitude de grâce que transmet le monde sacramentel. Mais il n'existe pas de norme absolue, universelle, irréformable, quant à la manière dont sont accomplies les actions sacramentelles.

Bref la constatation de tous ces « éléments de relativité », d'ordre historique, pratique et théorique, montre qu'un problème comme celui du sacerdoce des moines ne peut pas être résolu à priori. En ce domaine non plus qu'en aucun autre, la pratique de l'Église n'est pas déterminée par la spéculation théologique : celle-ci peut l'interpréter, l'orienter, mais elle doit aussi en tenir compte. En dernier ressort, il revient toujours à la prudence surnaturelle de décider ce qui, en des circonstances données, pour des chrétiens particuliers, contribue davantage à la gloire de Dieu et au salut des âmes.

2. *Y a-t-il un sacerdoce des contemplatifs ?*

Parmi les justifications qui ont été données du sacerdoce des moines, il en est une qui mérite de retenir l'attention d'une façon spéciale, parce qu'elle est ancienne et parce que, avec quelques variantes, elle s'est généralisée à l'époque récente ; elle contient, en effet, en germe, plusieurs explications possibles. Au moyen âge, elle est caractérisée par ce que, plus haut, j'ai appelé le sacerdoce ascétique, lequel donne au moine le moyen d'associer plus étroitement le sacrifice de sa mortification personnelle au sacrifice du Seigneur à l'autel. Cette conception a été tout dernièrement, en 1961, formulée d'une manière particulièrement séduisante par un moine de Maria Laach, Dom Alcuin Real : il a montré comment toute la vie du moine étant une oblation, l'offrande du mystère eucharistique est pour elle une sorte de couronnement : elle est le but parfait vers lequel toute l'existence est tendue [1]. Dans la

1. *Mönchtum und Priestertum,* dans *Priestertum und Mönchtum. Laacher Hefte,* 29 (1961), p. 11-36.

première *moitié* de *notre siècle*, cette justification du sacerdoce des moines avait surtout donné occasion à l'idée de ce que l'on désignait parfois comme le « sacerdoce contemplatif », la prière et l'ascèse du moine recevant une valeur sanctificatrice nouvelle et une efficacité ecclésiale accrue du fait qu'il est prêtre et qu'il dit la messe.

On peut se demander s'il n'y a pas, à la base de ces interprétations, une confusion entre deux « sacerdoces » : d'une part le sacerdoce baptismal, celui de tout chrétien, et, d'autre part, le sacerdoce hiérarchique et ministériel. D'excellentes études sur la théologie sacramentaire ont mis en relief, récemment, la différence très nette qui distingue ces deux sacerdoces. On a parfois vu dans le sacerdoce un moyen de configurer l'âme du prêtre au Christ-prêtre. Une telle configuration est-elle propre à ceux qui ont reçu le sacrement de l'ordre ? Ne résulte-t-elle pas d'abord du baptême et du caractère qu'il confére ? Ne s'impose-t-elle pas à tout baptisé ? La Sainte Vierge, qui n'a reçu les sacrements ni du baptême, ni de l'ordre, ne présente-t-elle pas, dans toutes les actions de sa vie, dans sa prière, son ascèse et son sacrifice, la plus parfaite configuration au Christ-prêtre ? Ainsi en va-t-il de toutes les âmes consacrées, chacune selon son degré de sainteté. Certes la grâce du sacrement de l'ordre augmente la grâce du baptême ; ce n'est cependant point là l'effet premier du sacrement : il habilite, avant tout, un sujet à agir au nom du Christ en un certain nombre de cas, tels que la présidence du sacrifice de l'Église et les autres fonctions et ministères qu'à chaque époque l'Église assigne aux prêtres. La spiritualité qui dérive de ce sacerdoce est, normalement, pastorale, par conséquent différente de celle des contemplatifs.

A la différence de ce « sacerdoce des prêtres », le sacerdoce baptismal se réalise en tout chrétien, y compris le contemplatif et la contemplative. Dire qu'on exerce le sacerdoce par une vie de contemplation et de pénitence est vrai dans le cas du sacerdoce baptismal, qui est avant tout un sacerdoce intérieur, un sacerdoce de sainteté. Mais ce n'est plus exact lorsqu'il s'agit du sacrement de l'ordre qui, normalement, n'est point donné pour cela. Le sacerdoce baptismal se manifeste premièrement

dans le sacrifice de louange ; mais celui-ci n'exige pas la célébration personnelle du sacrifice eucharistique. Cette célébration peut devenir et est devenue, aux époques récentes de l'histoire monastique, une expression privilégiée, pour ainsi dire maxima, dans le domaine rituel, du sacrifice intérieur du moine ; mais elle n'est pas nécessaire à ce sacrifice : le sacerdoce « monastique » c'est-à-dire ascétique et contemplatif, s'exerce aussi dans le convers et la moniale. C'est toujours un certain état du baptisé qui détermine une certaine réalisation de son sacerdoce baptismal. Dans le cas du moine-prêtre, le sacerdoce hiérarchique surajouté, et qui reste, par essence, ministériel, s'exerce non sur d'autres, mais sur le moine lui-même : il est à la fois le ministre et le sujet de son sacerdoce ; il est lui-même le premier — parfois le seul — servant et bénéficiaire, le seul « circumstans », de son sacrifice eucharistique. Son sacerdoce hiérarchique est au service de son sacerdoce baptismal. Cette condition est légitime, du moment que l'Église l'approuve. Mais elle ne s'impose pas comme meilleure absolument. Qui dit sacrifice ne dit pas nécessairement sacerdoce. Il est trop clair, par exemple dans le cas de la consécration des vierges, que celles qui s'offrent en sacrifice à Dieu ne doivent pas, pour que leur sacrifice soit total et accepté, être celles qui offrent le sacrifice eucharistique.

Or c'est précisément parce que le sacerdoce *peut,* mais ne *doit* pas nécessairement coïncider avec le monachisme, qu'il faut éviter que l'institution les lie : cette conjonction doit demeurer exceptionnelle, et non devenir la règle. De ce point de vue, au lieu qu'il faille à un moine une dispense pour qu'il ne soit pas ordonné, il serait plus normal qu'il fallût une permission à un moine pour être ordonné.

3. *Appréciation des tendances actuelles*

On peut dire que les raisons qui amènent des moines ou d'autres à mettre en question l'état actuel du sacerdoce dans le monachisme sont de quatre ordres différents.

1. Dans le domaine de la liturgie, les idées qui sont de plus en plus mises en lumière et les changements déjà effectués par

le Saint-Siège portent de plus en plus l'attention sur le caractère communautaire des fonctions sacrées, par conséquent sur les divers ministères qu'elles comportent. Certains se demandent donc quelle est la signification ecclésiale d'un ministère sacerdotal qui ne se manifeste que par l'accomplissement d'un seul des actes qui conviennent aujourd'hui au prêtre — la célébration de la messe — , et ceci en privé, sans aucune référence à une communauté visible de prière.

2. Dans le domaine de la pastorale, le fait qu'il existe des communautés de nombreux prêtres qui, le dimanche — conformément aux exigences de leur vocation à la prière contemplative — restent en leurs monastères alors que des paroisses, aux environs, sont privées de messe, ne manque pas d'étonner, voire de scandaliser les prêtres et les laïcs de ces régions et ceux d'autres régions qui ont connaissance de ce fait. Même si les raisons que l'on donne pour justifier la conduite de ces moines sont bonnes en elles-mêmes, la charité exige qu'elles puissent être comprises de ceux qui sont scandalisés, faute de quoi le scandale persiste. Réduire le nombre des moines-prêtres éviterait l'objection.

3. Dans le domaine des études doctrinales et historiques, les recherches qui sont menées depuis quelques temps en vue d'une meilleure connaissance des sources aboutissent à montrer, ainsi que le présent exposé l'a rappelé, que ni la théologie du sacerdoce, ni la tradition monastique n'obligent à considérer l'état présent du sacerdoce des moines comme nécessaire, c'est-à-dire comme répondant aux exigences intrinsèques du sacerdoce ni du monachisme. Il est donc légitime qu'en une période où bien des institutions évoluent dans l'Église et dans le monde, on se demande si celle-là est définitive.

4. Enfin et surtout, dans le domaine de la vie monastique, deux sortes de constatations s'imposent à l'attention :

a) d'une part il existe, et en nombre croissant, des chrétiens qui reçoivent la vocation d'être moines sans être prêtres, sans cependant vouloir ou pouvoir entrer dans l'état des frères convers. La générosité, la qualité spirituelle de ceux qui aspi-

rent à cette condition ne permettent pas de mettre en doute qu'il s'agisse là de vocations monastiques authentiques, résultant d'une action de l'Esprit-Saint dans l'Église. Or, dans l'état actuel de l'institution, il leur faut habituellement ou bien devenir moines de chœur et accepter d'être prêtres, ou bien devenir convers et, dans ce cas, renoncer à être moines de plein droit. On est donc fondé à souhaiter que soit levé l'un des obstacles qui empêchent ces vocations de se réaliser, à savoir l'assimilation de fait entre vie monastique et vie sacerdotale.

b) D'autre part, l'état actuel de l'institution exclut de la vie monastique des sujets qui, même s'ils avaient une vocation certaine à devenir moines, n'auraient pas, pour une raison ou pour une autre, telle ou telle des aptitudes qu'il faut pour être prêtre. Il ne s'agit plus, cette fois, de sujets qui n'ont pas la volonté d'être prêtres, comme dans le cas envisagé ci-dessus, mais de sujets en lesquels se rencontre une certaine incapacité de le devenir. En particulier, les exigences en matière de formation gréco-latine et d'études préparant à la prêtrise deviennent de plus en plus rigoureuses et de moins en moins conformes à l'orientation donnée par les programmes actuels de l'enseignement, ainsi que le montre l'expérience. Or pour devenir moine de chœur, il faut avoir reçu cette formation gréco-latine et être capable de faire les études cléricales, et, pour devenir convers, il faut, comme il a déjà été dit, renoncer à être moine de plein droit.

Ainsi le monachisme cléricalisé, tel qu'il existe depuis une période récente, exclut, normalement, quiconque ne veut ou ne peut accéder au sacerdoce ; il ne peut accueillir qu'une proportion restreinte de ceux à qui Dieu donne une vocation « monastique ». Même si des exceptions sont consenties à titre personnel dans des communautés de type clérical, le fait même que ceux qui en bénéficient soient en marge de l'institution normale risque de créer pour eux, tôt ou tard, une situation psychologique peu favorable à leur pleine assimilation à l'ensemble des moines-prêtres. Or, du point de vue de la tradition, de la Règle bénédictine, des exigences du sacerdoce et de celles du monachisme, le cas exceptionnel devrait être, au contraire, celui des moines-prêtres ; c'est à leur sujet que l'auteur de la

Règle bénédictine avait prévu une assimilation difficile. Il est vrai que la divergence entre l'institution et la vocation monastique en tant que telle peut se réduire grâce à des solutions extra-institutionnelles, telles que l'oblature, dans des cas personnels ou, pour des communautés, des fondations non conformes au droit en vigueur ou non garanties par les expériences déjà accumulées dans l'institution, par conséquent comportant des risques qui peuvent nuire à des vocations.

Il n'y a pas lieu d'insister sur d'autres difficultés que présente la situation actuelle. Le seul fait que de bons esprits, dans l'Église, en des endroits divers et avec persistance, pensent sérieusement qu'il existe un problème doit éviter de faire juger les aspirations d'aujourd'hui uniquement en termes de déviation, de diminution du sens surnaturel, de réalisation moins parfaite d'une conception du sacerdoce ou du monachisme considérée comme absolue. On n'est pas toujours assuré que le degré d'évolution atteint par une institution d'Église est le dernier, qu'il ne sera jamais dépassé ou modifié. Des raisons du genre de celles qui ont conduit à telles étapes antérieures de l'évolution peuvent conduire à une nouvelle étape. Ainsi telle conception du sacerdoce contemplatif a pu répondre à un moment du développement de la dévotion eucharistique — celui où tel livre s'intitulait *Ma messe* ; à une époque où renaît la dévotion à la messe communautaire, la messe privée peut n'avoir plus le même rôle à jouer pour la piété dans l'Église. S. Bernard, on l'a vu, considérait comme normal qu'en certaines circonstances, pour un motif de charité supérieure, l'on posât des actes moins élevés — comme d'aller au travail des champs — , quitte à en omettre de plus nobles — comme d'assister à la messe. Le même élément de relativité peut continuer à intervenir, même si c'est en un autre sens. Ainsi il a pu être bon, pour la dévotion de certaines moines, que l'on en fît des prêtres à certaines époques ; si le monachisme est devenu tellement sacerdotal qu'il risque de perdre quelque chose de ce qui le fait monastique, il peut être non moins bon que certains moines rappellent qu'ils peuvent être tels sans devenir prêtres et demandent à n'être pas ordonnés. Bref, lorsqu'il s'agit de constater et d'interpréter les tendances qui se font jour légitime-

ment dans l'Église à une époque donnée, il importe de faire confiance au Saint-Esprit qui anime l'Église dans le présent, et non seulement d'en appeler au passé ancien ou récent.

CONCLUSION : VERS UNE SOLUTION

Lorsqu'il s'agit des formes institutionnelles dans lesquelles se concrétise le donné essentiel constitué par le dépôt de la foi, de la grâce du salut et des sacrements qui la communiquent, ce n'est point parce qu'une situation a existé, même longtemps, qu'elle doit nécessairement être maintenue. On a vu qu'en une période durable et féconde de l'histoire du monachisme en Occident, durant les siècles du haut moyen âge, on ordonnait les plus « contemplatifs ». Aujourd'hui ce sont ceux-là qui pourraient être tentés de refuser le sacerdoce, étant donné les études qu'il requiert et les activités pastorales auxquelles il expose. D'autre part, du double point de vue de la tradition et des nécessités pratiques de la vie sacramentelle, conformément aux développements que celle-ci a reçus de notre temps, ceux des contemplatifs qui pourraient sembler désignés — ou du moins, les plus désignés — pour être prêtres sont les ermites [1]. Il y a cependant lieu d'éviter toute solution absolue. Il semble qu'il ne faille pas envisager une suppression pure et simple du sacerdoce des moines — car aucune incompatibilité de principe ne l'exige, mais une réduction progressive de ce sacerdoce conformément aux besoins des communautés et à certaines vocations particulières. Ce qui pourrait être peu à peu considéré comme exceptionnel ne serait plus le moine non prêtre, mais le moine-prêtre. On reviendrait ainsi à un état de la tradition qui fut le plus prolongé, le plus proche des origi-

1. Voir ce qui a été dit plus haut, p. 16, des ermites du monachisme traditionnel et des chartreux. Jusqu'à nos jours, les camaldules ermites ont le privilège de pouvoir célébrer la messe seuls, sans servant. On a vu cependant que les chartreux, jusqu'à nos jours, s'abstenaient de célébrer à certaines grandes fêtes. On doit aussi remarquer que la messe conventuelle ou privée, si elle n'est plus considérée que comme une occasion de prière contemplative, un moment favorable à la méditation, pourrait tout aussi bien être une « messe sèche ».

nes, le plus conforme aux exigences profondes du monachisme comme du sacerdoce [1]. Bref, pour terminer par le témoignage d'un bon juge déjà cité, on peut redire avec Dom F. Vandenbroucke : « Les moines sont des chrétiens entreprenant de vivre pour Dieu dans la *fuga mundi*, et leur sacerdoce ne se justifie qu'en vue des tâches liturgiques de leur communauté » [2].

D. J. LECLERCQ.

1. Il est intéressant de relever, dans un numéro récent d'une revue publiée par des bénédictins-missionnaires des États-Unis, *The Blue Cloud Quarterly*, VI, 3, l'affirmation que les moines les plus conformes à la tradition sont les frères convers, qui ne sont pas prêtres : « A Brother's Monk life represents the life of the Benedictine Monk in its most traditional form. He is a man who lives the monastic life simply as a monk. » Déjà le R[me] Dom B. Reetz, alors abbé de Seccau et actuellement archiabbé de Beuron, avait-il pu émettre cette suggestion courageuse, après avoir caractérisé les récents essais de « moines de chœur non prêtres » : « Une autre possibilité... serait la fondation d'abbayes ne comportant que des moines laïques, semblables aux abbayes de moniales de l'Ordre bénédictin ou aux monastères de l'Église orientale. Dans ces abbayes, le moine laïque serait la règle et le moine prêtre l'exception. Quelqu'un se sent-il ou se sentira-t-il appelé par Dieu à réaliser une telle œuvre ? Si cela arrive et réussit, la Congrégation des religieux en laissera faire l'expérience, puis la confirmera certainement. On peut ainsi penser à une branche nouvelle de l'Ordre bénédictin, lequel, au cours des siècles, avec la bénédiction et la faveur de l'Église, est devenu, d'ordre laïque qu'il était, un ordre clérical. Maintenant l'évolution se ferait en sens contraire, et cette nouvelle branche constituerait un retour à la Règle primitive, qui ne connaissait que des moines laïques, ou presque uniquement de tels moines », *Vom Laienmönchtum*, dans *Benediktinische Monatschrift*, XXVIII (1952), p. 191.

2. Voir plus haut, p. 23, n. 2. — L'influence exercée, en Occident, sur la cléricalisation partielle du monachisme par le monachisme de type augustinien a été signalée par G. B. LADNER, *The Idea of Reform*, Cambridge (Mass.), 1959, p. 399-402. D'autre part, avec le fait que les moines, sauf « une minorité », n'étaient pas prêtres, J. DÉCARREAUX, *Les moines et la civilisation en Occident*, Paris, 1962, p. 311, met, à juste titre, en relation cet autre fait qu'ils « n'ont pas exercé d'action directe dans la constitution et la formation de la messe », alors qu'ils ont eu grande influence snr la formation de l'office divin.

La Collégialité et le Vocabulaire épiscopal du Ve au VIIe siècle

Une certaine terminologie concernant la dignité épiscopale s'est progressivement constituée, à partir du Ve siècle en Occident, visant aussi bien n'importe quel évêque de nos régions que l'évêque de Rome. Ce fait n'est pas indifférent pour une étude de la collégialité telle qu'on l'envisageait alors, car c'était, nous le verrons, pour manifester le caractère apostolique de tout épiscopat, caractère sur lequel cette période insiste spécialement, et pour mettre en relief d'autres de ses prérogatives, qu'une série d'expressions se sont créées à cette époque.

Ce fut plus particulièrement en Gaule, mais aussi dans certaines régions voisines, que ces formules ont été d'un usage courant pour désigner tous les évêques, et c'est là que se portera notre effort. Ces régions ne sont pas soumises directement à la juridiction de Rome comme l'était l'Italie : elles ont leurs provinces ecclésiastiques et leurs métropolitains : elles relèvent de la « deuxième zône » mise en lumière naguère par Mgr Batiffol [1]. Elles reconnaissent par ailleurs la primauté romaine pétrinienne d'une manière qui n'aurait pas été alors le cas de l'Orient. Il n'est pas inutile de souligner ce fait, car ce sens de la dignité de l'épiscopat s'intègre, tel que nous allons le voir, dans les cadres du catholicisme occidental traditionnel. Un certain nombre de points que nous envisagerons ont été certes déjà indiqués par les savants

1. P. Batiffol, *Cathedra Petri*, Paris, 1938 ; Ch. II. Les trois zones de la *Potestas* papale.

du XVII[e] siècle [1], mais il ne nous paraît pas hors de propos, à la lumière du présent Concile, de réexaminer l'ensemble de la question dans une synthèse plus générale.

Dans une première partie nous nous attacherons aux expressions qui mettent en lumière l'« apostolicité » de l'épiscopat, expressions où le mot « apostolique » entre du reste en composition : *Sedes* APOSTOLICA ; *domnus, pater, vir* APOSTOLICUS ; *reverentia, honor* APOSTOLICA, enfin APOSTOLATUS. Dans une seconde partie, d'autres formules que l'on associe généralement aussi à la papauté, seront envisagées en tant que s'appliquant à l'épiscopat : *summus pontifex, papa, servus servorum Dei, episcopus ecclesiae catholicae*, etc.

I

A propos du matériel que nous allons examiner, nous ne pourrions mieux faire que de reprendre, au seuil de cet exposé, ce que notait Mgr Batiffol à propos de ces formules, qu'il envisageait sous leur aspect romain : « Ce sont des formules où l'auteur, qu'il le veuille ou non, parle la langue de son temps. Nous pouvons même dépasser cette vue et dire que ces formules, qui apparaissent à une époque et se perpétuent ou disparaissent, nous livrent la doctrine de l'époque qui les a mises en circulation. Elles sont pour nous un contrôle de l'histoire des institutions et des dogmes » [2].

1. SEDES APOSTOLICA.

Envisageons tout d'abord l'expression *Sedes apostolica*, mais surtout, selon notre programme, dans la mesure où elle est appliquée à d'autres sièges qu'à Rome même [3]. L'expression

1. Cfr spécialement DU CANGE, *Thes. med. et inf. latinitatis* I, 568 sv., et E. GALEAU, au mot *Apostolique* dans le *Dictionnaire de Trévoux*.

2. P. BATIFFOL, *Papa, sedes apostolica, apostolatus*, dans *Rivista di Archeologia Cristiana*, 3 et 4 (1925) p. 99. La première partie de la phrase était reprise à Dobschütz.

3. Pour tout ceci voir BATIFFOL, *Cathedra Petri*, pp. 151 sv.

n'apparaît que dans la seconde moitié du IVe siècle ; l'idée en est cependant du second. Tertullien cite plusieurs Églises apostoliques : « *Percurre ecclesias apostolicas*, dit-il, *apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident* » [1]. Il mentionne à ce propos Corinthe, Philippes, Éphèse, Rome. Cyprien, Optat, et Jérôme ne connaissent que *Cathedra Petri*, appliquée à Rome. L'expression *Sedes apostolica* apparaît — et elle désigne, en ces cas, exclusivement, le siège de Rome — chez Libère en 354, dans sa lettre à Eusèbe de Verceil [2], et se généralise en ce sens sous Damase (367-384) ; la chose est connue. Dès lors, à Rome, on emploie constamment l'expression pour désigner le siège romain lui-même, et les évêques d'Occident l'emploient également en ce sens en écrivant à Rome [3].

En Orient, l'expression sert à désigner les futurs sièges patriarcaux : Eusèbe en fait usage pour le siège de Jérusalem, Sozomène, vers 435, signale les évêques des sièges « apostoliques » présents à Nicée (τῶν ἀποστολικῶν θρώνων) : Jérusalem, Antioche, Alexandrie, Rome [4]. Mgr Batiffol a amplement montré que *Sedes apostolica* n'était que rarement employé en Orient à propos de Rome au sens exclusif aussi bien au Ve siècle que plus tard, Rome étant l'un des « sièges apostoliques » [5].

En Occident, cependant, dans la période où *Sedes Apostolica* désigne d'une manière exclusive le siège de Rome quand le mot est employé par les papes ou quand il s'adresse à eux, on l'emploie aussi en d'autres cas pour signifier d'autres Églises, même de peu d'importance. On retrouve ainsi l'idée que tout siège épiscopal est un siège « apostolique ». Si saint Augustin est davantage dans la tradition orientale en stigmatisant les donatistes de ne pas communier avec les « sièges apostoliques » : Rome, Jérusalem [6]

1. TERTULLIEN, *De Praescr.*, XXXVI.
2. Et non seulement avec Damase, comme le disait encore Mgr Batiffol.
3. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 154.
4. *Ibid.*, p. 154.
5. *Ibid.*, p. 156 sv.
6. AUGUSTIN, *Contr. litt. Patiliani*, II, 118, 162. L'argument de S. Augustin est repris par le Pape Pélage au VIe siècle : « Cum enim beatissimus Augustinus dominicae sententiae memor qua fundamentum Ecclesiae in apostolicis sedibus collocavit .. Ecclesiam quae nisi in pontificibus

et d'autres *(illis ecclesias apostolico labore fundatis)*, Paulin de Nole, originaire de Bordeaux, félicite Alypius, élu évêque de Tagaste, bourgade sans importance, d'avoir été placé sur un siège apostolique « *in cujus te civitas principalem cum principibus populi sui* sede apostolica *merito conlocavit* » [1]. De même, un peu plus tard, écrivant à Victrice de Rouen, le même Paulin parle du « siège apostolique » de ce dernier [2].

Sous ce rapport, la lettre adressée à saint Léon, en l'été 450, par trois évêques gallo-romains, pour lui accuser réception du Tome à Flavien nous paraît importante : les évêques y emploient une double terminologie : tout d'abord *sedes apostolica*, au sens romain exclusif *(« ut vere consona omnium sententia declaratur merito illic principatum* sedis apostolicae *constitutum, unde adhuc apostolici spiritus oracula reserentur »)* ; puis — et ceci apparemment pour la première fois — dans l'entête, l'invocation médiane et la finale, une forme qui dans nos régions s'applique, comme nous allons le voir, à n'importe quel siège épiscopal, à n'importe quel évêque : *sede apostolica dignissimus*.

Entête :

Domino sancto beatissimo patri et *apostolica sede* dignissimo papae, Leoni, Ceretius, Salonius et Veranus [3] ;

Au milieu :

Domine sancte, beatissimo patri et *apostolica sede* dignissime papa ;

Dans la conclusion :

Memores coronam vestram [4], humilitatis nostrae Christus Dominus longaeva aetate conservat, domine sancte beatissime pater et *apostolica sede* dignissime papa.

apostolicarum sedium est solidata radicibus... » ; également Pélage II. Il s'agit là plutôt de textes rares dans la tradition de Rome, mais ils sont très significatifs.

1. « Nous nous félicitons dans le Seigneur qui, pour réjouir ta cité, t'a mis à la tête des citoyens et t'a élevé au siège apostolique, au rang des princes de ton peuple ». PAULIN, *Ep.* III.

2. PAULIN, Ep. XVIII, *P. L.* 61, 240. *CSEL*, 29, 133 « te apostolicae sedis evectu ».

3. *Inter S. Leon. Epistul.*, LXV.

4. On remarqnera que *corona vestra* s'emploie aussi de tout évêque.

Sans doute, ces épithètes s'adressent ici aux papes. Mais nous allons leur retrouver un autre sens. Nous avons affaire ici à des textes provenant de milieux lériniens. Deux des correspondants de saint Léon, en effet, sont les fils d'Eucher lequel, comme on le sait, après avoir vécu dans l'état de mariage, s'était retiré à Lérins avant d'être évêque de Lyon († c. 459). Ces deux correspondants, Salonius évêque de Genève et Veranus évêque de Vence, furent eux-mêmes moines à Lérins durant quinze ans [1]. Or, en 480, Fauste de Riez, second Abbé de Lérins (434-457), écrivait à son fils spirituel, Ruric de Limoges :

Domino beatissimo debita pietati suscipiendo atque *apostolica sede* dignissimo fratri Rurico episcopo, Faustus [2].

C'est la même formule que dans l'une des deux lettres déjà citées, et le siège de Limoges n'avait aucun relief, et n'était même pas métropole.

Quelques années plus tôt, en 472, le célèbre évêque de Clermont, Sidoine Apollinaire, s'adressait au début de son épiscopat à Loup de Troyes vieillissant, ancien lérinien, lui aussi, et qui avait quarante-cinq ans d'épiscopat, en ces termes :

Cum post desudatas militiae lerinensis et in *apostolica sede* jam novem decuras quinquennia [3].

Le siège de Troyes lui non plus n'était pas métropolitain.

Au début du siècle suivant, l'évêque Avit de Vienne, franchement papaliste, écrivait vers 515 au pape Hormisdas de Rome de la même encre que les gallo-romains :

Domino sancto meritis praecellentissimo et *apostolica sede* dignissimo papae Hormisdae [4].

Au VIIe siècle, l'expression tombe davantage dans le domaine public et se généralise. C'est ainsi que nous voyons Clovis, après Vouillé, s'adresser aux évêques de tout un concile, du Concile d'Orléans, et leur dire : « *Dominis sanctis* et apostolica sede

1. Cfr *Instructionum. Praefatio ad Salonium*, *CSEL*, 31, 66-67.
2. *Epistola X*, *P. L.*, 58, 862. Cfr Julia Anicia au même « atque apostolicae sedis probatissimo » n. 198, *CSEL*, 657.
3. Sid. Apol., *Epist. VI*, 1 ; *P. L.*, 58, 551 ; *CSEL*, 21, 218-19.
4. *Coll. Avellana*, n° 136, *CSEL*, XXXV, 558.

dignissimis episcopis Chlotoveus rex », et en finale : « *Orate pro me, domini sancti et* apostolica sede *dignissimi papae* » [1]. On rapprochera ces phrases des formules ci-dessus s'adressant à Rome.

Grégoire de Tours nous rapporte dans son *Historia Francorum* cette histoire du prêtre de Bordeaux envoyé par son évêque Léonce au roi Charibert, et interpellant ce dernier sans se présenter lui-même : « *Salve rex gloriose,* sedes *enim* apostolica *eminentiae tuae salutem mittit uberrimam* », et le roi de penser tout d'abord à Rome : « *Numquid, ait, Romam adisti urbem ut papae illius nobis salutem deferas ?* » Mais le prêtre remet les choses au point en ajoutant : « *Pater tuus Leontius* (de Bordeaux), *cum provincialibus suis salutem mittit* » [2].

L'expression collégiale est bien connue de sainte Radegonde, qui, en délicatesse avec l'évêque local, le prédécesseur de Fortunat, Mérovée de Poitiers, écrit au concile de Tours pour l'approbation de sa congrégation :

> Dominis sanctis et *apostolica sede* dignissimis in Christo patribus omnibus episcopis, Radegundis peccatrix [3].

Son aumônier à Sainte Croix, le pieux troubadour Venance Fortunat faisait accompagner ses poèmes aux évêques d'un billet d'envoi où se retrouve parfois notre formule. A Félix de Nantes : *Domino sancto et* apostolica sede *dignissimo et patri Felici papae, Fortunatus,* et il ajoutait plaisamment « enfermé que je suis dans le mur de charité de Dame Radegonde, comme tu l'as ajouté *delectabiliter* » [4].

A Syagrius d'Autun, à qui Grégoire le Grand enverra plus tard le *pallium,* le même Venance Fortunat écrit encore : « *Domino sancto et* apostolica sede *dignissimo Syagrio papa* » [5]. Il interpelle aussi dans un poème Grégoire de Tours, l'historien, lors d'un retour de ce dernier dans sa ville épiscopale : « *Pastor,* apostolicae sedis *amore placens* » [6]. Il ne s'agit pas de Rome ici non plus.

1. *P. L.*, 72, 1118 et 1120.
2. *Hist. Franc.*, IV, 26 ; *P. L.*, 71, 290.
3. *Ibid.*, IX, 42 ; *P. L.*, 71, 522.
4. *P. L.*, 88, 120 (en 579).
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 198.

Lors d'une triste rébellion suscitée par quelques dames nobles en 588 après la mort de Radegonde, une dizaine d'évêques se mettent en devoir d'en écrire à trois de leurs collègues de la province de Bordeaux : Grundegesilius de Bordeaux (successeur de Léonce), Nicaise d'Angoulême, Saffarius de Périgueux :

« Dominis semper sanctis atque *apostolica sede* dignissimis, Grundegisilo, Nicasino et Saffario »[1].

et les signataires constituent un bon échantillonnage d'évêques dispersés sur tout le territoire franc :

Aetherius *(Lyon)*, Syagrius *(Autun)*, Aunacharius *(Auxerre)*, Hesichius *(Grenoble)*, Agricola *(Nevers)*, Urbicus *(Riez)*, Felix *(Bellay)*, Veranus *(Cavaillon)*, Felix *(Chalons sur Marne)*, Bertramnus *(Le Mans)*.

Au siècle suivant, la formule se retrouve parmi le cercle de Didier de Cahors (630-655), remarquable évêque d'un *oppidum* de minime importance, ancien trésorier de Dagobert, ami des saints Éloi et Ouen, et qui se fit le centre d'une correspondance active que nous avons conservée. Dans deux lettres adressées à Didier lui-même : par le roi Sigebert[2] et par l'évêque Auiulfus de Valence[3], on retrouve la formule *apostolica sede dignissimo*, dont une variante *apostolica sede colendo* apparaît également dans une lettre du métropolitain Sulpice de Bourges, à Didier[4] et dans une lettre du même Sulpice à Verus de Rodez[5].

Il est intéressant de voir également le roi Childebert II s'exprimer à l'égard du patriarche Jean de Constantinople comme il l'aurait fait pour un évêque d'Occident : « *Domino sancto et* apostolica sede colendo *in Christo patre Hildebertus Rex* » (584)[6]. C'est cette dernière formule que vers 650, le moine Marculf codifie dans ses célèbres formulaires : « *Domino sancto et* aposto-

1. *Hist. Franc.*, *P. L.*, 71, 521.
2. Desid. Cadurc., *Epist.*, II, 9, *P. L.*, 87, 260 ; *Corpus christianorum*, CXVII, 332.
3. *Ibid.*, II, 3 ; *P. L.*, 87, 258 ; *C. C.*, 328.
4. *Ibid.*, II, 1, *P. L.*, 80, 591 ; *C. C.*, CXVII, 326.
5. *Ibid.*, II, 5 ; *P. L.*, 80, 593 ; *C. C.*, 329.
6. *Epist. Austrasicae*, *C. C.*, CXVII, 453.

lica sede colendo *domino et in Christo patri illo episcopo* »[1] ou, contamination des deux formules : « *Domino sancto* sedis apostolicae dignitate colendo » (le roi au métropolitain en vue d'une consécration épiscopale) [2].

2. Apostolicus.

Parallèlement à *Sedes apostolica*, nous allons maintenant envisager l'épithète « apostolique » *(apostolicus)*, déterminant différents substantifs abstraits *(reverentia, honor, dignatio)* ou concrets *(pater, dom[i]nus, vir)*. Ces vocables et formules assez solennelles, héritage des anciens, existaient en certaines régions (Gaule, Afrique, etc.) mais sans comporter jusqu'alors l'épithète « apostolique ».

Comme pour *sedes*, le mot *apostolicus* s'emploie en diverses combinaisons de termes pour désigner tout d'abord, en un sens absolu et exclusif, l'évêque de Rome, à partir du Ve siècle (cfr *mandatum apostolicum, jussio apostolica, spiritus apostolicus*, etc.). Il n'est que de lire des lettres adressées à Rome pour s'en rendre compte. Nous n'allons pas nous y attarder. Mais c'est cet adjectif *apostolicus*, employé pour les évêques, qui va nous retenir. Un évêque du nom d'Adelphus dont nous ignorons le siège, mais qui vint à Ravenne du temps de Pierre Chrysologue s'exprime ainsi au sujet de la consécration épiscopale qui fait, dit-il, d'un évêque comme un autre apôtre, et ce, d'une manière très remarquable pour notre sujet. Celui qui a reçu la consécration épiscopale, en l'occurrence Pierre Chrysologue, est un homme « à qui vient du ciel et le vocable d'apostolique et le privilège du souverain sacerdoce : *cui contigit et apostolici vocabulum et summi privilegium sacerdotis* ». Et l'orateur de multiplier l'*apostolici vocabulum* : « *apostolicus piscator, apostolicus auceps, venerabilis Dei sacerdos, olim apostoli nactus vocabulum* » [3].

1. *Ibid.*, *Form. Marculfi Monachi*, ch. XXVI ; Indiculus commonitorius ad episcopum, *P. L.*, 87, 715.
2. Ch. VI : Indiculus regis ad episcopum ut alium benedicat. *P. L.*, 87, 704.
3. Parmi les sermons de P. Chrysologue, *Serm.* 107 : *P. L.*, 52, 497-98, cf. P. Chrysologue, *Sermo* 136, 567. « Quod pontificem Dei summi praesentem Adelphum fecisse conspicimus... loco primus ».

Dans une lettre adressée à saint Léon en décembre 451 par Ravennius d'Arles et quarante-trois évêques gallo-romains, un phénomène semblable à celui que nous avons relevé dans la lettre des évêques lériniens se rencontre. Ils usent d'une expression typique à cette époque dans leur milieu pour n'importe quel évêque de Gaule, mais que nous trouvons ici pour la première fois : *apostolica honore venerando :*

Domino vere sancto merito in Christo beatissimo et *apostolica honore venerando* papae Leoni ;

Suivent les quarante-quatre noms de la souscription et en finale :

ora pro me, domine merito beatissime et *apostolica honore venerando* papa [1].

Un peu plus tard, en 464, les évêques de la Taraconnaise, en Catalogne, emploient une expression toute semblable à l'endroit du successeur de saint Léon, Hilaire : « *et apostolica reverentia a nobis colendo papae Hilaro* » [2]. Or nous voyons un évêque tel que Sedatus de Nîmes († 507) employer la même expression dans trois lettres à ce Ruric de Limoges dont nous avons déjà parlé. La suscription est la suivante :

Domino sancto ac beatissimo et *apostolica* reverentia suscipiendo domno et papae Rurico episcopo Sedatus episcopus [3].

On comparera ainsi avec les formules visant l'évêque de Rome celles qui concernent ici Ruric de Limoges [4].

Vers la même époque le prêtre Constance de Lyon emploie une formule semblable à l'adresse de l'évêque d'Auxerre, auquel il dédie la vie de saint Germain :

Domno beatissimo et mihi *apostolico* honore, venerabili Censurio papae, Constantius peccator [5].

1. *Inter Epist S. Leonis XCIX., P. L.*, 54, 966 et 968.
2. *P. L.*, 58, 16.
3. *CSEL*, 21, 446, 447, 449 ; *P. L.*, 58, 865, 866, 868.
4. On ne voit pas pourquoi la formule « emphatique » serait « chère à Sedatus » (Batiffol, *Cathedra Petri*, p. 168).
5. *M. G. H.*, Ser. merov., VII, 249.

On retrouve les mêmes expressions aux deux siècles suivants. Il faut aussi noter que la formule apparaît au début du VIe siècle à l'adresse de Fulgence de Ruspe, sous une forme que l'on connaît également en Gaule : « *Domino beatissimo* et apostolicis meritis coaequando, *patri Fulgentio episcopo, Victor* » [1], et dans une autre lettre d'un certain Scarilla [2].

Nous éclairent davantage encore les expressions concrètes : *vir, dom[i]nus, pater apostolicus*. On sait le rôle de *domnus apostolicus* pour désigner le pape au haut moyen âge, dans les *Ordines romani* par exemple. Dans les litanies des Saints, nous continuons toujours à prier « *ut Domnum apostolicum et omnes ecclesiasticos ordines in sancta religione conservare digneris* ». Déjà Paschasius de Lilybée, futur légat de Chalcédoine, s'adressait à saint Léon en 444 par la formule « *Domino vero sancto atque beatissimo* ac apostolico... colendo *papae* » [3]. A Chalcédoine, les légats tiennent la place du *vir apostolicus*, Léon. Au VIIe siècle, enfin les formulaires de la chancellerie pontificale contiennent plusieurs fois l'expression *domnus apostolicus* [4].

A propos de certains termes dont fait usage l'empereur Justinien à l'égard du pape Hormisdas [5] en 519 et en 520 *(Domino sancto meritis beatissimo atque* apostolico *patri)* [6], Mgr Batiffol écrit : « L'expression la plus significative est celle d'*apostolicus*, dont est deux fois qualifié le pape, allusion que son siège est par excellence le siège apostolique » [7]. Sans doute, mais il n'y a là aucune exclusivité, car de telles expressions ne sont pas rares à l'égard d'autres évêques. Le prêtre Constance dont nous avons déjà parlé, écrit à Patiens de Lyon (449 c. 480) : «*Domno* apostolico *Patienti papae* » [8]. En 484 le prêtre Lucidus écrira aux évêques du concile d'Arles, réunis pour condamner la double prédestination : « *Orate pro me domini sancti et* apostolici patres » [9]. Un

1. *P. L.*, 65, 372.
2. *Ibid.*, 377.
3. *P. L.*, 54, 606.
4. Cfr *Liber Diurnus Romanorum pontificum*, Ed. Sickel, *passim*.
5. *Coll. Avellana*, n. 187. *CSEL*, XXXV, 644.
6. *Ibid.*, n. 200. *CSEL*, 659.
7. *Cathedra Petri*, p. 257.
8. *MGH*, Ser. merov., VII, 247.
9. *CSEL* 21, 167.

peu plus tard, vers 490, Euphrasius de Clermont s'adressant à Ruric de Limoges lui donne aussi de l'*apostolicus pater :* « apostolico patri *domno Rurico episcopo Euphrasius* »[1]. Ruric à son tour, s'adressant à des évêques, n'emploie pas moins de sept fois l'expression *domino sancto et apostolico* [2]. Dans son article *Sedes apostolica* réuni dans le même recueil, Mgr Batiffol ne fait aucune allusion à la formule *sede apostolica dignissimus* étudiée plus haut, mais relève en fin d'article certains emplois d'*apostolicus* par Ruric et déclare : « Il abuse un peu de l'épithète ' apostolique ' appliquée à des évêques. C'est signe que dans sa pensée évêque et apôtre sont choses connexes » [3], phrase assez surprenante en elle-même, et qui ne se justifie guère non plus dans le contexte historique, comme tout cet exposé tend à le rappeler.

Dans la seconde partie du VIe siècle, on relève plusieurs cas où *vir apostolicus* est employé pour désigner des évêques : par exemple dans l'épitaphe de saint Germain de Paris (par le roi Chilpéric) :

Nunc vir *apostolicus* rapiens de carne triumphum, jure triumphali considet arce Poli [4].

Dans un privilège d'immunité pour le monastère de Saint-Germain (21 août 566), l'évêque saint Germain s'adresse à tous les évêques de Paris dans l'avenir :

Dominis viris *apostolicis*... omnibus episcopis Parisiace urbis gratia Dei futuris.

et, dans les signatures de certains évêques,

Nicetius Lugdunensis episcopus, petente *apostolico* domno et fratri meo Germano episcopo.

Et ainsi de suite [5]. Dans la vie de sainte Radegonde, par la

1. *CSEL*, 21, 448.
2. *P. L.*, 58 : deux fois pour Aeonius d'Arles, 87, 97, deux fois pour Césaire d'Arles son successeur 111, 108, Sedatus de Nîmes, 99, 109 et Victorinus (?) 113.
3. *Cathedra Petri*, p. 168. A lire ici Mgr Batiffol, il semblerait que seul évêque de Rome et apôtre « sont choses connexes ».
4. *P. L.*, 72, 78.
5. *P. L.*, 72, 81-83.

moniale Baudovine (vers 600), on rencontre de nombreux exemples de *vir apostolicus* pour désigner « les évêques de Poitiers, Mérovée et son successeur Fortunat, l'évêque saint Germain de Paris, les évêques de Bordeaux et de Saintes, l'évêque Euphronius de Tours et son successeur l'évêque d'Autun »[1].

Venance Fortunat ne se fait pas faute non plus d'user d'un semblable vocabulaire :

Dominis sanctis atque *apostolicis* in Christo patribus Ecclesiae pontificis [2] ;

dans le prologue de la vie de saint Martin de Tours dédié à Grégoire (563) :

Domno sancto et *apostolico*, piissime in Christo et pecularii patri Gregorio papae Fortunatus [3] ;

et à son prédécesseur Euphronius :

Domino sancto et meritis *apostolici* dommo et duplici patri Euphronio papae,

dont il prend congé par un « *ora pro me domine sancte et* apostolice » [4]. Même expression pour Martin de Galice [5].

Dans ces billets aux évêques réapparaissent également chez Fortunat les formules abstraites déjà mentionnées :

Domino sancto meritis *apostolicis* praedicando, in Christo patri, Magnerio Papae Fortunatus humilis [6]

à Magnericus de Trèves à qui il loue toutes les vertus de son prédécesseur Nicetius de Trèves, de même que pour l'évêque de Clermont Avit : « apostolicis *actibus praedicando* » [7], pour Grégoire de Tours « apostolicis *actibus praedicando* » [8]. Vers 550, Florianus, abbé d'un monastère du diocèse de Milan, écrivant

1. *P. L.*, 72, 666-679 passim.
2. *P. L.*, 88.
3. *P. L.*, 88, 363.
4. *P. L.*, 88, 115.
5. *P. L.*, 88, 177.
6. *Corp. chr.*, CXVII, *Epist Austr.*, 14, 432.
7. *P. L.*, 58, 145.
8. *P. L.*, 88, 186.

pour la première fois à Nicetius de Trèves, le traite d'*apostolicus pater* :

Domino meritis beatissimo et *apostolico* Patri, Nicetio archiepiscopo, Florianus servus Christi [1].

Un peu plus tard, il reprend contact de façon plus familière, se bornant à : « *Domino suo Nicetio papae, Florianus ex monasterio Romano* » [2]. Vers le même temps, Rufus d'Octodurum (Valais) envoie des ouvriers italiens à Nicetius de Trèves en tant que « apostolico domno *et papae Nicetio* » [3]. Le roi Childebert II emploie, dans sa lettre de 584 au patriarche Jean II de Constantinople, le vocabulaire latin courant à l'époque comme nous l'avons vu et se sert à son endroit de l'expression *apostolicae coronae* [4], qu'il aurait pu utiliser pour tout évêque d'Occident. Dans le cercle de Didier de Cahors les expressions *apostolicus pater* et *apostolicus domnus* sont également fréquentes. *Apostolicus pater* figure dans une lettre de Didier à saint Ouen évêque de Rouen (640-83), lettre où l'évêque de Cahors rappelle à ce dernier leur ancienne amitié, ainsi que celle qu'ils eurent avec saint Éloi, à la cour de Clotaire II. « *Sancto ac praeferendo* apostolico Patri *Dadoni papae* » [5]. Il en va de même, dans une belle lettre adressée par saint Éloi à Didier où il le salue en son nom propre et en celui de leur ami Ouen « *Domino atque* apostolico patri *Desiderio papae* [6] ; dans une lettre de Constance d'Albi demandant à Didier de venir passer la Noël avec lui à Albi [7], et enfin chez Gallus de Clermont au même Didier [8].

Les deux rois, Dagobert († 639) et son fils Sigebert III emploient *Domnus et apostolicus pater*, le premier en écrivant au métropolitain de Bourges, Sulpice, pour lui demander la consécration de Didier son fidèle trésorier (avril 630) :

Domino sancto et *apostolico* Domno meo et Patri Sulpicio Papae

1. *Corp. Christ.*, CXVII, 415.
2. *Ibid.*, 413.
3. *Ibid.*, 439.
4. *Ibid.*, 453.
5. *Desider. epist.*, I, 10, *Ibid.*, 320.
6. II, 6, *ibid.*, 330.
7. II, 15, *ibid.*, 337.
8. *Vita Sancti Desiderii*, 14 ; *ibid.*, 358.

Dagobertus Rex : Indiculus Dagoberti Regis ad Domnum Snlpitium episcopum

qui devait passer peu après dans les formulaires du moine Marculf (650) comme « *Indecolum regis ad episcopum ut alium benedicat* ». Le second, Sigebert dans une lettre à Didier à propos de la tenue d'un synode (vers 644) : « *Domino sancto et* apostolico *in Christo Patri Desiderio Sigebertus Rex* » [1].

L'expression *apostolicus praesul*, qui figurera plus tard comme titre spécial du pape de Rome, apparaît dans une lettre de l'évêque de Nevers Rauracius à Didier : « *Domino semper suo atque* apostolico praesuli *Desiderio episcopo, Rauracius peccator* » [2]. Enfin on a également plusieurs emplois de *apostolicus papa*, en particulier dans une lettre d'Abbo, évêque de Metz à Didier : «*Domino semper proprio Desiderio* apostolico papae *Abbo peccator*» [3]. Comme au siècle précédent, on rencontre également en ce VIIe siècle l'expression *vir apostolicus domnus*, au cours d'une narration, pour désigner un évêque. Ainsi dans une lettre de Sulpice de Bourges à Verus de Rodez :

in quantum vir *apostolicus*, domnus Desiderius Cadurce Urbis episcopus, per litteras suas enotuit.. [4]

expression qui se réduit à *apostolicus*, par exemple dans un diplôme de Sigebert vers 645 « *cum consilio magnificorum* apostolicorum *Chuniberti, Godonis* » [5]. Il s'agit des métropolitains de Cologne et de Metz.

Enfin on trouve deux fois dans ces textes l'expression *dignatio apostolica*. Didier à l'évêque Césaire de Clermont : « *Agat* apostolica dignatio *vestra taliter* ». Il s'agit de l'envoi d'ouvriers pour l'installation d'une conduite d'eau [6] et à l'évêque Paul de Verdun qu'il invite à la dédicace de sa basilique :

Proinde rogo *apostolicam* dignationem uestram ut ibidem ad dedicationem interesse dignemini [7].

1. *Desid. Epist.*, II, 17, *ibid.*, 338.
2. II, 7, *ibid.*, 331.
3. II, 13 *ibid.*, 336.
4. II, 5, *ibid.*, 329.
5. *P. L.*, 88, 420.
6. I, 13. *Corp. Christ*; CXVII, 322.
7. *Ibid.*, I, 11 ; p. 321.

Ces derniers termes nous font passer maintenant à une autre expression voisine très importante, et qui résume en quelque sorte tout ce que nous avons dit jusqu'ici : *apostolatus*.

3. Apostolatus. — Dignité apostolique.

Citons ici Mgr Batiffol : « Le mot *apostolatus* qui traduit le grec ἀποστολή désigne la qualité d'apôtre, sa mission, sa dignité (*Act.* I, 25 ; *Gal.* II, 8 ; *Rom.* I, 5 ; *I Cor.* IX, 2 ; *II Cor.* XII, 2) ; il appartient au lexique du Nouveau Testament. Il est devenu par la suite, un terme protocolaire qui a servi à désigner l'évêque de Rome. Essayons de découvrir à quelle date et où » [1]. Dans l'article dont nous venons de citer un extrait, le même auteur étudie en effet l'une des formules qui « ont servi à désigner la papauté ». Nous verrons toutefois qu'elle n'a pas servi à désigner que cette dernière. Mgr Batiffol cite comme premier texte où figure *apostolatus*, en relation avec l'évêque de Rome, la requête du diacre Paulinus contre Celestius adressée au pape Zosime le 8 novembre 418 :

Oro beatum apostolatum tuum, ut huic meum libellum suscepi jubeas [2].

C'est en effet le premier cas connu d'un semblable emploi d'*apostolus*. Citons toutefois ici le texte célèbre du pape Sirice de quelques années antérieur, où les deux vocables d'*apostolatus* et d'*episcopatus* sont mis en connexion :

Cum in unum plurimi fratres convenissemus ad Sancti Petri Apostoli reliquias, per quem et *apostolatus* et *episcopatus* sumpsit exordium [2].

Dans le vocable que nous étudions, il y a identification des deux termes afin de bien marquer, conformément à tout le mouvement que nous avons cherché à discerner, les traits par lesquels l'épiscopat s'apparente à la charge apostolique. Au Ve siècle *apostolatus (vester* ou *tuus)* est donc employé par

1. *Rivista di archeologia cristiana,* 3 et 4 (1915), p. 112.
2. *Op. cit.*, p. 112.
3. *P. L.*, 13, 1155.

révérence à l'égard de l'évêque de Rome par les évêques qui lui écrivent. Mgr Batiffol a relevé ces textes. Il a même montré qu'au début du VIe les empereurs de Constantinople Anastase et Justinien, ce second d'ailleurs illyrien et d'obédience papale s'alignaient sur ce point sur les évêques d'Occident [1].

Cependant l'usage d'*apostolatus* est notablement plus large et n'est pas seulement « un terme protocolaire qui a servi à désigner l'évêque de Rome ». En effet, environ huit ans après le premier emploi pour Rome que nous venons de mentionner, nous trouvons le célèbre Abbé d'Hadrumète, Valentin, qui use du reste sur ce point d'un vocabulaire qu'on ne trouve pas ailleurs en Afrique, faire deux fois usage du mot *apostolatus* à l'égard de saint Augustin dans les salutations finales de la lettre qui marque les débuts de l'affaire semi pélagienne :

Omnes filios *apostolatus* tui dominos nostros clericos ac sanctos in congregatione propositi servientes deprecamur, ut digneris nostro officio salutare ;

et encore :

Indiscrepans Trinitas Domini Dei nostri, *apostolatum* tuum, quem elegit per gratiam conservet nobis in Ecclesia sua [2].

C'est là apparemment le premier cas où le terme *apostolatus* est dit d'un évêque. Notons qu'étant donné son objet, cette lettre a dû être particulièrement lue dans les milieux monastiques du sud-est de la Gaule.

Avant d'en arriver aux missives des évêques de cette dernière région à saint Léon, il faut signaler également l'emploi d'*apostolatus* par deux prêtres espagnols dont l'origine n'est pas connue, dans une lettre adressée à Capréolus de Carthage vers 432, peu après le concile d'Éphèse auquel ce dernier avait assisté :

Ideoque provoluti genibus exoramus humiles servi tui sanctum *apostolatum* tuum ut informetis parvitatem nostram [3].

1. *Op. cit.*, 115 ; *Cathedra Petri*, p. 252 « Pour désigner l'évêque de Rome, on dit *apostolatus vester*, expression occidentale qui fait ici sa première, apparition dans le langage de la chancellerie de Constantinople », p. 256.
2. *Inter S. Augustini Epistolas*, CLXVI, *P. L.*
3. *P. L.*, 53, *Ep.*, 2, 847, 849.

Les trois lettres adressées par l'épiscopat gaulois en 450 et 451 au pape saint Léon contiennent plusieurs exemples d'*apostolatus* qu'il n'est sans doute pas d'usage chez ces évêques d'employer pour Rome en un sens exclusif.

Dans la lettre des évêques de la province d'Arles à saint Léon pour revendiquer les droits de la primatie d'Arles : « *missis litteris*, apostolatui *vestro indicare curavimus*.. » et dans le même début de cette lettre, on lit : « *praemissis officiis quae* apostolatui *vestro iure debentur* » [1]. Au même moment, dans la lettre des trois évêques gallo-romains Ceretius Salonius et Veranus dont nous avons déjà fait état [2], on lit dans les souscriptions : « *Ceretius susceptus vester* apostolatum *vestrum saluto* »; les deux autres évêques souscrivent de la même façon, avec *apostolatus*, mais en variant un peu la formule [3]. Enfin dans la lettre de l'année suivante (déc. 451), de Ravennius d'Arles et de quarante-trois évêques du sud-est de la Gaule, l'expression *apostolatus vester* revient six fois dans le corps de la missive [4]. Seize de ces évêques (Rustique de Narbonne, Maxime de Riez, Fonteius de Vaison, etc.), souscrivent ainsi : « *apostolatum* vestrum in Domino saluto » [5] ; il faut remarquer que les autres emploient un terme également d'usage pour tous les évêques : « *sanctitatem, beatitudinem, coronam vestram saluto* » [6].

On lit également plusieurs fois *apostolatus vester* dans la lettre des évêques du concile de Tarragone (en Catalogne) au pape Hilaire, en 464 [7]. Or nous retrouvons cette expression d'*apostolatus* un peu plus tard dans le sud de la Gaule à l'adresse de simples évêques. En 473, Sidoine Apollinaire n'hésite pas à écrire au vieil évêque Loup de Troyes : « *Eminenti* apostolatui *tuo*, votre haute dignité apostolique » [8], et de même à un autre évêque de beaucoup moins de relief, Fonteius de Vaison, dans une première

1. *Inter S. Leon. Epistul.*, LXV, *P. L.*, 54, 879 et 880.
2. Cfr plus haut, p. 44.
3. *Inter Epist. S. Leonis*, LXVIII ; *P. L.*, 54, 889.
4. *Inter S. Leonis Epist.*, XCIX ; *P. L.*, 966-968.
5. *Ibid.*, 969-970 : Maxime de Riez fut abbé de Lérins.
6. *Ibid.*
7. *P. L.*, 58, 16-17.
8. SID. APOLL., *Epist.* VI, IV, *P. L.*, 58, 554.

lettre : « *Ad* apostolatus *tui notitiam* [1] », et dans une seconde : « apostolatus *vestri patrocinium* » [2]. Ce Fonteius, nous l'avons dit, avait lui-même employé ce vocable à l'adresse de saint Léon [3]. Dans l'abondante correspondance de Ruric de Limoges l'expression *apostolatus vester* à l'endroit de ses correspondants, simples évêques, ne revient pas moins de huit fois : deux fois pour l'évêque d'Arles Aeonius [4], trois fois pour l'évêque de Clermont, Aprunculus [5], deux fois pour l'évêque d'Auxerre Censurius [6] et une fois enfin pour l'évêque Clarus [7].

Au début du VIe siècle Avit de Vienne emploie aussi dans sa correspondance le terme *apostolatus*, sans le limiter à Rome, mais il semble surtout l'appliquer aux évêques des grands sièges, en dehors de la Gaule : une fois au pape Symmaque pour demander des reliques « *ab irriguo vestri* apostolatus *fonte* » [8] ; à l'évêque de Jérusalem à qui il demande de mettre en exercice sa primatie : « *Exercet* apostolatus *vester concessos a divinita te primatus* » [9], à l'évêque de Milan, Magnus dans un simple accusé de réception classique : « *Vestri* apostolatus *scripta promeruero* » [10], enfin à l'évêque de Ravenne « *Vestri* apostolatus *fida responsio fuit* » et « *fateor* Apostolatui *vestro ignorantiam gallicanam* » [11].

L'évêque de Lyon Viventiolus (c. 520) l'applique à Avit lui-même : « *Ut in solemnitate sancti Justi plebiculam suam apostolatus vestri visitatio benedicat* » [12]. (Il s'agit de la solennité du martyr lyonnais, à laquelle Avit est prié d'assister). « On lui donne à lui-même, Avit, de l'*apostolatus vester* » fait remarquer Mgr Batiffol dans une note de l'article déjà mentionné de la

1. *Ibid.*, VI, VII, 550.
2. *Ibid.*, VII, IV, 568.
3. Voir plus haut, p. précédente.
4. Lib. I, XV, *P. L.*, 58, 79 et II, VIII, *P. L.*, 58, 87, *CSEL* XXI, 368, 382.
5. *P. L.*, 58, 120, 121, 122.
6. 118, 119.
7. *P. L.*, 123; *CSEL, l. c.* 441.
8. *Ep.* XXVII, *P. L.*, 59, 243.
9. *Ep.* XXIII, *Ibid.*, 236.
10. *Ep.* X, *Ibid.*, 230.
11. *Ep.* XXXVII, *ibid.*, 253 et 254.
12. *P. L.*, 59, 272.

Rivista di Archeologia cristiana, le seul texte signalé à propos d'un simple évêque dans cette contribution.

Au VIe siècle, le vocable *apostolatus* est plus d'une fois repris à l'adresse des évêques : l'Abbé Étienne à l'évêque d'Auxerre Aunaire : « *Decursis litteris* apostolatus *vestri* » [1] ; Radegonde, dans sa missive aux évêques du concile de Tours déjà mentionné : « *suggestionis meae paginam* apostolatus *vestri in Christi nomine superstes porrigo et devota* » [2]. Venance Fortunat à Euphronius de Tours. On peut le lire aussi dans le testament de Berchtramme du Mans, l'un des signataires de la lettre de 588 citée ci-dessus [3]. Venance Fortunat dit à Euphronius de Tours : « *tuo* apostolatui *et sanctae charitate me commendans* » [4], un anonyme à Nicétas de Trèves « *humilitati meae corona uestri* apostolatus *veniam date dignetur* » (en 561) [5]. L'expression est également familière au roi Childebert II : il l'emploie pour l'évêque de Milan Laurent en 585 : « *Quapropter sancto* apostolatui *uestro salutationis officia dependentes* » [6], mais il fait également usage de cette terminologie latine pour des orientaux, par exemple pour le patriarche Jean de Constantinople : « *Gloriosi* apostolatus *uestri precellens opinio* » [7] et pour Domitien de Melitène : « *Qua de re beato* apostolatui *vestro venerabiliter salutis officia persolventes* » [8]. On voit combien l'usage est non seulement commun, mais presque stéréotypé. Au siècle suivant, on ne sera pas surpris de voir plusieurs évêques l'employer en s'adressant à Didier de Cahors : L'évêque Rauracius de Nevers lui recommandant ses envoyés lui dit : « *Commendo* apostolatui *uestro seruellos uestros Mummolo presbytero et Garimundo* » [9], et l'évêque Constance le priant, comme nous l'avons vu plus haut, de venir célébrer avec lui la Noël à Albi : « *Sic vos merear in* apostolatu *videre ut in civita-*

1. *P. L.*, 72, 769.
2. GREG. TURON., *Hist. Francorum,* IX, 42 ; *P. L.*, 71, 522.
3. MABILLON, *Analecta,* tome 3.
4. *P. L.*, 88, 117.
5. *P. L.*, 71, 1166, *Epist. Austras.* 24, *Corp. Christ.*, CXVII, 448.
6. *Ep. Austras.* 46 *Ibid.*, 468.
7. 45, *Ibid.*, 467.
8. 33, *Ibid.*, 455.
9. *Epist.* III, 7 *Corp. Christ.*, 331.

cula vestra Albige ipsa sollemnitate in Dei nomen celebrare debeatis » [1].

Toutes les expressions que nous avons passées en revue jusqu'ici s'étaient développées parallèlement. A partir de la seconde moitié du VIIe siècle, elles disparaissent rapidement, ou tout au moins deviennent très rares. Sans doute la décadence de l'épiscopat de nos régions, surtout dans la première moitié du VIIIe siècle, ne leur fut guère favorable et l'on comprend assez bien que l'on dut se déshabituer d'employer des expressions aussi vénérables dans de pareilles conjonctures. Aussi on ne les rencontre pratiquement plus lors des renouveaux carolingiens [2]. A Rome, où ce vocabulaire avait été employé avec une accentuation spéciale et ou la décadence n'avait pas fait sentir ses effets en cette même période, elles demeurèrent au contraire en vigueur, et à un titre de plus en plus exclusif. Lors de la Réforme grégorienne les papes devaient finir par s'en réserver exclusivement l'usage, preuve qu'il subsistait encore çà et là [3], ce qui est un signe du caractère un peu unilatéral de cette réforme.

(A suivre). D. H. MAROT.

1. *Ibid.*, II, 15, 337.
2. Sauf rares exceptions. Gozpertus de Tergensee, par exemple, écrit encore au début du XIe siècle à l'évêque d'Augsbourg Gebhard : « Domno pontifici Gebhardho sanctorum antecessorum meritis *apostolica sede sublimato* » *P. L.*, 139, 368.
3. *Conc. Remensis* 1049 ; « ... Declaratum est quod solus Romanae Sedis Pontifex universalis ecclesiae Primas esset et *Apostolicus* ». « Excommunicatus est etiam Sancti Jacobi Archiepiscopus Gallicencis quia contra fas sibi vendicaret culmen Apostolici nominis ». On voit les conséquences terminologiques de cette réforme.

Le Conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle.

(Compléments et précisions)

Des critiques et des objections [1] ont été soulevées contre mon étude sur *Le Conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle* [2]. Elles m'ont poussé à poursuivre ma recherche et permis de compléter mon argumentation, voire, en un point, de la nuancer. Je donne ici le résultat de cette « re-tractation ».

1) Martin V a déclaré avant la clôture du Concile de Constance qu'il en approuvait toutes les décisions prises *conciliariter.* J'ai fait remarquer (p. 160) qu'il serait arbitraire de rejeter de l'ensemble des décisions prises conciliairement la seule cinquième session. J'ajoute ici que tout prouve positivement que cette fameuse cinquième session a été tenue par le concile *comme tel,* exactement comme toutes les autres sessions de ce genre. D'après le compte-rendu officiel qui en a été dressé, la cinquième session est désignée comme une session générale avec son numéro d'ordre qu'elle n'a cessé de conserver. L'empereur y était présent avec sa cour en tenue officielle *(ministrantibus sibi in insigniis).* Elle était présidée par le cardinal Jourdan des Ursins. Sept autres cardinaux l'entouraient. Selon un rite établi pour toutes les sessions solennelles, l'archevêque Raynald de Ravenne célébra une messe pontificale, suivie des litanies, d'une lecture des évangiles, du chant du *Veni Creator.* Après la

1. Cfr G. BAVAUD, dans *La Semaine catholique de la Suisse romande,* t. 90, 1961, p. 41-43, p. 55-58, p. 87-90, p. 141-143.
2. Voir dans *Le Concile et les conciles.* Chevetogne et Paris, 1960, p. 143-181. Les indications de page dans le texte du présent article se réfèrent à cette étude.

lecture des constitutions et des articles, déjà discutées auparavant dans des assemblées des nations, le Concile approuva *(dictum concilium eos et eas uniformiter approbavit et conclusit)*. Toutes les formes furent ainsi observées, exactement comme dans les autres sessions générales [1].

2) J'ai montré (p. 155) combien vaine est l'objection soulevée contre la même cinquième session du fait qu'elle n'a pas obtenu l'approbation de *tous* les cardinaux. Il est intéressant de noter l'opinion du cardinal d'Ailly sur ce point. Mêlé intimement à l'affaire, il prend la défense des cardinaux dans un libelle publié en 1417, à un moment où le conciliarisme « progressiste » s'efforce de les neutraliser, voire de les supprimer. D'Ailly désire que le bon droit des cardinaux soit reconnu. S'ils sont exclus a priori des délibérations *(excluso dicto cardinalium collegio... ; exclusa deliberatione dicti collegii et non facta in communi sessione collatione votorum)*, il ne lui paraît pas que le concile puisse siéger *conciliariter*. Ils doivent donc être entendus, au moins en principe. Car, pour un motif raisonnable *(nisi rationabilis causa obsisteret* [2], il est permis de passer outre. La présence des cardinaux n'est donc pas *absolument* nécessaire. D'Ailly exige encore beaucoup moins un nombre précis de présences, une majorité ou rien de semblable. Ainsi, de l'avis même d'un cardinal qui défend les droits de son ordre, aucune objection ne peut être faite à la cinquième session du fait que *tous* les cardinaux n'étaient pas là.

D'après Hefele [3], les cardinaux auraient déclaré ne se rendre à l'assemblée que pour éviter le scandale, non pas pour approuver ce qu'ils croyaient qu'on allait leur proposer. De fait, un manuscrit, découvert par Schelstraete [4], rapporte que d'aucuns protestèrent, mais ce fut avant la séance, au vestiaire *(in camera paramentorum)* et contre des projets dont ils n'eurent connaissance que par ouï-dire *(quae audiverant in ipsa statui debere)*.

1. *Mansi*, t. XXVIII, col. 590-593.
2. J. Gersonii, *Opera*, éd. Paris 1606, t. I, col. 910 et 911.
3. C.-J. von Hefele, *Conciliengeschichte*, t. VII, Ie part. Fribourg en Br., 1874, p. 109.
4. *Mansi*, t. XXVII, col. 594.

Le même manuscrit ajoute que ces cardinaux s'étaient inquiétés à tort, la plupart des propositions qu'ils craignaient ayant été renvoyées à des sessions ultérieures [1]. Ce que le déroulement de la session confirme. Les murmures de vestiaire n'y sont pas répétés. Les explications de Zabarella (qui dément formellement le bruit que les cardinaux encore présents à Constance auraient l'intention de rejoindre Jean XXIII) y furent certainement pour quelque chose. L'assemblée approuva à l'unanimité. Il est évident que les cardinaux, inquiets avant d'entrer en séance, eurent leurs apaisements par la suite.

3) Comme je l'ai montré (p. 158 sv), la bulle *Inter cunctas* fournit un argument décisif en faveur de l'approbation des décrets conciliaristes par Martin V. J'ai montré en particulier qu'il est indéniable que Martin V a exigé que le Concile de Constance soit considéré comme œcuménique. Turrecremata ne le nie pas, mais il essaye de démontrer, dans son fameux discours sur la primauté, que Martin V n'a revendiqué la qualité œcuménique pour le Concile de Constance qu'à partir de l'époque où les trois obédiences étaient rentrées dans l'unité [2]. Turrecremata oublie un peu les dates. La suprématie du concile a été décrétée le 6 avril 1415. Wiclif a été condamné le 4 mai suivant et Huss le 6 juillet. Si donc Martin V avait demandé aux hussites de reconnaître l'œcuménicité du Concile de Constance à partir du moment où les trois obédiences étaient réunies [3], il leur aurait en somme demandé de reconnaître le Concile de Constance, en sous-entendant : bien entendu, pas à l'époque qui vous intéresse, pas au moment où Wiclif et Huss ont été condamnés ! Peut-on imaginer pareille contradiction ? Le fait est que Martin V parle, dans *Inter cunctas*, du Concile de Constance *simpliciter*, sans distinguer ses phases. S'il fallait absolument sous-entendre qu'il ait eu particulièrement en vue tel ou tel moment précis du concile, ce ne pourrait évidemment être que

1. *Ibid.*
2. J. De Torquemada, *Oratio synodalis de primatu*, éd. E. Candal S. J., dans *Concilium Florentinum. Documenta et scriptores*, series B, vol. IV, fasc. II. Rome, 1954, p. 6.
3. En janvier 1416, on discutait encore à Constance avec la délégation de Benoît XIII.

celui où Wiclif et Huss furent condamnés, puisque c'est à des wiclifistes et des hussites qu'il s'adresse pour leur rappeler cette condamnation. Or, en ce moment, répétons-le, l'unité n'était pas faite.

C'est aussi passer à côté de la question que d'affirmer que la bulle *Inter cunctas* condamne le conciliarisme, du fait qu'elle demande aux hussites de reconnaître le pape comme le chef de l'Église [1]. Les conciliaristes n'ont jamais voulu supprimer le pape « chef de l'Église » et les plus extrémistes des Bâlois ont toujours salué en lui le successeur de saint Pierre [2]. La question n'était pas de savoir si le pape était le chef suprême de l'Église, mais de délimiter les pouvoirs de ce chef suprême.

4) Voici le point sur lequel je voudrais nuancer ce que j'ai écrit précédemment (p. 160). Le 22 avril 1418, à la dernière session du Concile de Constance, Martin V a déclaré qu'il approuvait tout ce qui avait été décidé *conciliariter*. Étant donné que les décrets conciliaristes ont été pris *conciliariter*, j'ai pris argument de la déclaration de Martin V pour affirmer qu'il avait approuvé le conciliarisme. Je ne retire rien de ce que j'ai dit là-dessus, mais je pense qu'il y a lieu de préciser le *genre* d'approbation donnée par Martin V en cette circonstance. Il ne s'agit pas d'une approbation solennelle par laquelle le pape, en tant que Souverain Pontife, ratifie des décisions prises par le Concile. L'intervention de Martin V, en cette dernière session, n'a pas ce caractère. Elle n'a pas été consignée dans un acte officiel, proclamée solennellement à un moment prévu à cet effet et signée de sa main. Elle intervient à un moment imprévu, à cause de l'obstination des Polonais qui remettent brusquement sur le tapis une question écartée délibérément de l'ordre du jour (la condamnation de Falkenberg). Non seulement Martin V ne prononça pas une ratification solennelle des décisions du concile, mais personne non plus ne lui en demanda une. A cause même des définitions récemment promulguées, qui plaçaient le con-

1. D. Joannis de Turrecremata, *Summa de Ecclesia*, l. II, c. 99, f° 237ʳ et *Orat. syn.*, p. 11.
2. Voir *Le Conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle*, notes 48 et 49.

cile au-dessus du pape, une ratification papale était difficilement concevable en ce moment. Aussi n'est-ce pas de cela qu'il s'agit [1].

Les Polonais qui déclaraient avoir obtenu gain de cause devant la commission de la foi, devant l'assemblée des cardinaux et celles des nations, font un ultime effort pour obtenir que les décisions des instances subalternes soient entérinées dans une session générale, promulguées par le concile et rendues exécutoires *(in sessione publica per sacrum concilium damnari, seu publice damnatum pronuntiari* [2]*)*. Mais Martin V ne veut rien entendre. Il ne désire pas que le concile condamne l'écrit de Falkenberg et lui, Martin V, s'il est prêt à garder inviolablement tout ce qui a été décidé *conciliariter*, il ne veut pas s'engager à exécuter ce que seules jusqu'ici la commission de la foi et les assemblées des nations ont retenu contre Falkenberg [3]. Pour les Polonais, la conclusion est que la condamnation de Falkenberg n'est pas ratifiée. Pour ce qui est des positions de Martin V, il n'a fait que répéter, une fois de plus, qu'il s'en tient inviolablement à toutes les décisions conciliaires prises à Constance, quelles qu'elles soient.

1. Cfr B. Hübler, *Die Konstanzer Reformation*. Leipzig, 1867, p. 263 sv. Turrecremata (*Summ. de Eccl.*, l. II, c. 99, f° 237r. Cfr *Orat. syn.*, p. 74) avait écrit : « Praefata synodus Constantiensis, postquam Papa Martinus fuit creatus, morem observando antiquorum conciliorum, humiliter petivit ab eo confirmationem et roborationem omnium quae fecerat ». Comme Hübler (*o. c.*, p. 263, note 23) le fait remarquer, cette affirmation est gratuite. Il n'en est pas moins vrai qu'en d'autres circonstances, il est arrivé à Martin V de donner des approbations en bonne et due forme. Il confirme ainsi, le 10 janvier 1424, le jugement déjà ancien des cardinaux sur l'écrit de Falkenberg : « Nos igitur... praesentibus pro expresso sententiam et instrumentum, praedicta ac omnia in eo contenta et quaecumque inde rata habentes et grata, ea motu proprio... auctoritate apostolica ex certa scientia confirmamus et praesentis scripti patrocinio communimus, supplentes omnes defectus, si qui forsitan intervenerint in eisdem ». Cfr B. Bess, *Johannes Falkenberg O. P. und der preussisch-polnische Streit vor dem Konstanzer Konzil*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVI, 1896, p. 462.

2. H. von der Hardt, *Magni et Universalis Constantiensis Concilii tomi VI*. Berlin, 1697, t. IV, col. 1550 ; *Mansi*, t. XXVII, col. 1199. Cfr B. Bess, *o. c.*, p. 413 sv.

3. Il est intéressant de noter que des trois manuscrits édités par v.d. Hardt, un seulement a la dernière phrase avec les mots *approbat* et *ratificat*. Les deux autres ne rapportent que la volonté de Martin V de rester fidèle aux décisions du concile (tenere... observare... nunquam contravenire... : Hardt, *loc. cit.*, col. 1551-1552 et 1557-1558).

5) J'avais éprouvé une certaine difficulté à interpréter le le sens de la protestation de Martin V contre les Polonais en 1418 (p. 161-162). Ceux-ci menaçaient le pape de recourir au prochain concile. Contrairement à son attitude habituelle, Martin V leur avait répondu qu'il n'était pas permis d'en appeler du pape au concile. J'avais admis que Martin V avait en somme essayé alors d'élargir les limites étroites dans lesquelles le pouvoir papal avait été enserré. J'en reste persuadé, mais je crois, en ce moment, que l'essai de Martin V a été de beaucoup moins de conséquence que je ne l'avais cru d'abord.

Lorsque le 9 mai 1418, Martin V dénia aux Polonais le droit d'appel, à prendre ses paroles en rigueur de termes, il se mettait en opposition avec le décret de la cinquième session [1]. Il paraît assez sûr aussi qu'il tenta de faire passer sa protestation dans un acte officiel. Une constitution apostolique fut mise sur le métier, mais elle fut retirée avant même qu'elle ne vît le jour [2].

Pourquoi ce retrait ? Le plus probable paraît bien que Martin V céda devant une opposition résolue à lui barrer le chemin. Gerson, en effet, prit aussitôt la plume. Il fit remarquer que prétendre qu'il n'était pas permis d'aller en appel contre une décision du pape, c'était nier que le concile lui était supérieur. Or, le Concile de Constance venait de définir le contraire. Martin V, écrit Gerson, ne l'ignorait pas, puisqu'il avait lui-même déclaré à plusieurs reprises être résolu à garder inviolablement toutes les décisions du concile. Continuant à lui opposer l'argument *ad hominem*, Gerson rappelle à Martin V que, s'il entend nier les décrets conciliaristes, il est forcé d'admettre aussi que Jean XXIII est toujours pape et que lui, Martin V, n'a pas été élu légitimement [3].

1. J. GERSONII, *Tractatus quomodo et an liceat in causis fidei a Summo Pontifice appelare seu ejus judicium declinare*, dans *Opera*, éd. Anvers, 1706, t. II, col. 303-308.

2. N. VALOIS, *Le Pape et le concile (1418-1450)*. Paris, 1909, t. I, p. XXII.

3. GERSON, *o. c.* Gerson ne mâche pas ses mots. Il déclare que le projet de constitution de Martin V est « plane contra legem Dei Decretaque Concilii » et il continue : « Sed tamen caeca semper est affectio quae non zelat veritatem, tam semper sibi contrarians et dissona veritati mens adversa » (J. GERSONII, *Dialogus pro condemnatione propositionis J. Parvi*, dans *Opera*, éd. Anvers, t. II, col. 391). Le dernier argument de Gerson

Ce qui suit dans l'argumentation de Gerson est d'un intérêt exceptionnel parce que la preuve y est donnée que Martin V, même s'il avait réussi à publier sa constitution, n'aurait pas prétendu par là nier le décret de la cinquième session. Gerson déclare ne protester que pour le principe. Il sait que les amis *(benevoli)* de Martin V donnent à sa déclaration une interprétation acceptable. Ils disent notamment que le pape n'admet pas qu'on en appelle au concile de n'importe laquelle de ses décisions, mais qu'il reconnaît le droit d'appeler pour un motif raisonnable, p. ex. l'erreur doctrinale du pape ou « lorsqu'il fait acception de personnes » [1].

Il est donc clair que Martin V lui-même interprète sa propre intervention dans un sens restrictif. Il combat, il est vrai, la tendance à multiplier les appels au concile, mais il ne conteste pas la supériorité de celui-ci, vérité, déclare Gerson, que Martin V a fréquemment déclaré admettre. Cédant à l'opposition qu'il a soulevée, Martin V renonce même à publier sa constitution. Sa velléité d'élargir tant soit peu la possibilité de manœuvre du pouvoir pontifical a fait long feu. Martin V reste sur la position définie par le Concile de Constance. Il s'en tient au « dogme » de la supériorité du concile, qu'il a maintes fois déclaré vouloir respecter inviolablement. Ainsi, même au moment où il tente d'empêcher les Polonais d'en appeler au concile suivant, la position officielle de Martin V sur le pape et le concile continue à être celle de la cinquième session.

sera repris plus tard par le cardinal Cesarini dans ses discussions avec Eugène IV (*Nam si quis dixerit decreta illius concilii non esse valida, fateri necesse habet privationem olim Johannis XXIII factam vigore illorum decretorum non valuisse. Si illa non valuit, nec papae Martini tenuit electio facta illo superstite. Si Martinus non fuit papa, nec S. V. est quae per cardinales ab ipso factos electa est* : E. Richerius, *Historia Conciliorum*. Cologne, 1681, l. 3, c. 2, n. V, p. 48) et par l'orateur synodal du Concile de Bâle le 2 septembre 1432 (*Si Sedi Apostolicae credendum est et obediendum, credite litteris Apostolicis Martini V in quibus ista continentur* : Mansi, t. XXIX, col. 264).

1. Gerson, *o. c.* N. Valois (*o. c.*, t. I, p. XXV) attribue, contre toute évidence, à Gerson l'interprétation « plus conciliante » de la bulle projetée de Martin V. Ce n'est pas Gerson qui interprète, ce sont les *benevoli* du pape qui répandent l'interprétation dont Gerson se fait l'écho. Gerson se rend compte de la manœuvre. Apparemment son intervention a suffi ponr y couper court.

6) Que la deuxième version de la bulle *Dudum* constitue pour Eugène IV ce que le P. Gill a appelé *a complete surrender* [1], je l'avais déjà démontré (p. 171). Aux arguments développés, on peut ajouter les suivants :

En tout premier lieu, Eugène IV a affirmé lui-même, au moins dans trois actes, qu'il avait donné la fatale approbation. Il l'écrit à l'empereur Sigismond, aux électeurs de l'Empire, au roi Ladislas de Pologne [2]. Les Bâlois ne s'y sont pas trompés. Ils déclarent qu'Eugène IV a pleinement satisfait à leurs exigences. Ils lui accordent un *satisfecit* sans restriction [3]. Ce geste des Bâlois ne s'explique que par la capitulation totale du pape, que celui-ci d'ailleurs avoue. Eugène IV l'atteste en outre dans une lettre qu'il écrit aux Pères du Concile de Bâle, en juin 1434, de Florence où il vient d'arriver après sa fuite de Rome. Sauf sur le lieu du concile, RIEN ne les a jamais séparés, écrit-il. Non seulement, il leur a cédé, mais il a approuvé le décret qu'ils lui ont dicté [4].

Cependant d'après Turrecremata, Eugène IV, dont la versatilité est restée proverbiale, aurait déclaré à Florence au cours d'une discussion théologique [5] qu'il avait bien approuvé la continuation du concile, consentant à ce qu'il soit poursuivi

1. J. GILL, S. J., *Eugenius IV Pope of Christian Union* (The Popes through History, I). Westminster, Maryland, 1961, p. 58.

2. « Cum... sit per nos decretum illud... ACCEPTUM ; Venerunt ad nos... Oratores, exhortantes nos ad approbandum certum decretum factum in concilio Basiliensi... quod nos ad laudem Dei FECIMUS » (O. RAYNALD, *Ann. ecclesiastici*, ad annum 1434, n. 3, 4 et 5).

3. « Sancta synodus decernit et declarat praefatum dominum Eugenium per praedictas litteras SATISFECISSE PLENARIE monitioni, citationi et requisitioni hujus sacri concilii, prout in decreto in XIVa sessione promulgato et in schedula in eodem decreto inserta continetur, ipsasque litteras approbat, acceptat et admittit » (*ibid.*). En septembre 1435, Ambroise Traversari, parlant au nom d'Eugène IV aux Pères du Concile de Bâle, dit avec non moins d'éloquence : « Sacro huic generali concilio ille (c.-à-d. Eugène IV) detulit quantum nemo ex praecedentibus ulli, dum illud approbavit, atque ita approbavit UT NIHIL IN SE ULTRA POTUERIT DESIDERARI. Ista quia sunt nota praetereo» (MANSI, t. XXIX, col. 1254).

4. « Solum in loco celebrandi concilii ... dissensimus... non solum cessimus vobis, sed etiam per litteras nostras decreto vestro quemadmodum dictastis annuimus » (MANSI, t. XXIX, col. 579).

5. *Summ. de Eccl.*, l. II, c. 100, f° 239r.

comme il avait commencé, mais qu'il n'avait pas approuvé ses décrets. L'échappatoire n'est pas très glorieuse. Comment Eugène IV a-t-il pu déclarer que le Concile de Bâle se déroule légitimement depuis son début, qu'il continue à être légitime, qu'il est un concile général et saint, et que lui, Eugène IV, l'approuve *pure, simpliciter, cum effectu* [1], *cum devotione ac fervore,* sans qu'il ait le moins du monde approuvé l'activité de ce concile ! Ce n'est, hélas ! pas sérieux. Et ce n'est a priori pas possible. Si Eugène IV dit vrai en 1445, *Dudum* corrigé n'aurait fait que répéter *Dudum* sous sa première forme. A quoi dès lors a servi la seconde mouture de la fameuse bulle ? Et par quel miracle les Bâlois s'en sont-ils déclarés satisfaits ? Le fait est que la distinction entre le Concile de Bâle et ses décrets tombe par sa propre inanité. Il ne reste plus alors de l'explication d'Eugène IV qu'un aveu de plus de l'approbation donnée autrefois.

Turrecremata a, sans le vouloir, aidé à charger Eugène IV dans cette question. Grand défenseur de l'infaillibilité pontificale, il s'est trouvé aux prises avec l'objection créée, précisément par la versatilité du pape régnant. Il l'a résolue en insistant sur le fait que n'importe quelle déclaration du pape ne constitue pas une sanction du Saint-Siège apostolique ou une déclaration solennelle du pape *(sedis autem apostolicae sanctiones sive sententia in judicio prolata a Romano Pontifice* [2]), ce que nous appelons aujourd'hui une déclaration *ex cathedra.* La première condition, pour qu'une définition pontificale jouisse de ce caractère, est que le pape n'agisse pas seul, en secret ou subrepticement, ou, tout simplement, en négligeant de consulter. En outre, il ne suffit pas que le pape prenne conseil d'un nombre seulement restreint de personnes qui lui sont favorables ou qu'il a converties à ses vues, en négligeant frauduleusement les autres. Une déclaration infaillible suppose, selon Turrecremata, qu'il y ait eu consultation approfondie et mûrie d'hommes compétents et sages, spécialement des cardinaux [2]. Cette insistance, on peut dire qu'elle répond exacte-

1. Ou *cum affectu,* ce qui s'entend mieux et ne change rien à l'affaire.
2. *Summ. de Eccl.*, l. II, c. 112, ad 6 obj., f° 260r.

ment à la situation de fait créée par Eugène IV dont les multiples interventions doctrinales contradictoires devraient être exclues du champ de l'infaillibilité. Turrecremata en établit les conditions de telle sorte que l'on puisse dire que *Dudum* [1] n'en ressortisse pas.

Il reste finalement à relever un incident, souvent invoqué en faveur d'Eugène IV et de la primatie à contre-sens. Lorsque, le 5 février 1434, les cardinaux sont introduits comme légats du pape à la seizième session générale du Concile de Bâle, ils jurent accepter en leur propre nom la supériorité du concile sur le pape. On interprète habituellement l'incident comme si, en jurant *propriis nominibus* [2], les légats n'auraient pas voulu engager la responsabilité du pape. Ce souci aurait été bien superflu et incompréhensible après l'approbation pure et simple, efficace et chaleureuse qu'Eugène IV venait de donner au concile. Celui-ci exigeait tout simplement qu'en plus de l'approbation totale du pape, les cardinaux accèdent eux aussi en leur nom propre. C'est ce qu'ils firent. Leur geste ne comporte aucune restriction à la soumission entière du pape. Il en est, au contraire, la suite et le parfait achèvement.

7) Dans ma collaboration au volume sur *Le Concile et les conciles* comme dans ces notes, le nom de Turrecremata est revenu à diverses reprises. Cet immense théologien ne fut pas toujours un historien bien précis. Je lui reproche surtout de n'avoir pas suffisamment vu la dégradation des positions conciliaristes au Concile de Bâle par rapport à celui de Constance. En raison de quoi il s'acharna contre les décrets de Constance avec la même rigueur qu'il mettait à combattre l'assemblée de plus en plus démagogique de Bâle et il lui arriva plus d'une fois de passer à côté de la vérité. J'ai signalé ainsi (p. 153, n. 19) qu'il a affirmé contre toute évidence que la déclaration de la cinquième session du Concile de Constance n'avait pas de portée générale. Ici même j'ai relevé deux erreurs. Contrairement à ce que Turrecremata affirme, Martin V n'a pas condam-

1. *Ibid.*
2. *Mansi*, t. XXIX, col. 91. Voir p. ex. HEFELE, *o. c.*, p. 564.

né les décrets conciliaristes du fait qu'il a exigé des hussites de reconnaître le pape comme chef de l'Église (Voir numéro 3). Ensuite, Turrecremata a affirmé sans aucune preuve que les Pères du Concile de Constance demandèrent à Martin V approbation et confirmation de leurs décrets (numéro 4, note 12).

Ce n'est pas ici le lieu d'étudier dans le détail la théologie de Turrecremata par rapport aux conciles de Constance et de Bâle. Néanmoins, voici encore, pour poser quelques jalons de plus, trois points où il n'est pas difficile de le prendre en défaut :

a) Toujours dans le but d'infirmer la valeur doctrinale du décret de la cinquième session, Turrecremata affirme que Grégoire XII et Benoît XIII protestèrent contre la légitimité d'un concile qui ne groupait que les partisans de Jean XXIII et ainsi indirectement contre des décrets qui furent pris avant la réunion des trois obédiences [1]. En fait, voici ce qui est arrivé. Le 12 mars 1415, Grégoire XII qui se considérait comme le vrai pape et le successeur légitime d'Urbain VI, consentait, en vue du bien général, à renoncer à la tiare, mais il protestait contre la convocation du concile par Jean XXIII qui n'était qu'un usurpateur. Après avoir rejeté ce faux pape, sa convocation, sa présence et sa présidence et, dans ce contexte, avoir protesté contre les erreurs impies commises à l'égard de la papauté, c'est-à-dire, contre les intrigues dont il a été la victime [2], il donnait pouvoir au concile de faire ce qui s'imposait pour l'union. Il ajoutait : *necnon omnia quae postquam sic feceritis, disponentur pro vera redintegratione* [3]. Cette intervention de Grégoire XII ressemble étrangement à un blanc-seing donné au concile. Elle ne comporte en tout cas aucune protestation contre un décret (du 6 avril) qui, à ce moment (12 mars), n'avait pas encore été pris.

Il ne peut être question non plus de protestations de Benoît XIII ou de l'obédience de celui-ci contre les décrets conciliaristes. Le 30 janvier 1416, lecture est donnée à Constance des

1. *Summ. de Eccl.*, l. II, c. 99, f° 236v ; *Or. syn.*, p. 5-6.
2. « contra quem negare non possumus impios errores commissos circa papatum nosque adversantium astutiis repulsos (*Mansi*, t. XXVII, col. 733).
3. *Ibid.*

propositions d'accord établies à Narbonne entre l'empereur Sigismond et les ambassadeurs du Concile de Constance d'une part et les princes appartenant à l'obédience de Benoît XIII, d'autre part, en vue de l'accession de Benoît XIII au concile. Le protocole datait de décembre 1415. Il rapporte en détail les conditions du ralliement des partisans de Benoît XIII. A aucun moment il n'y est question de la légitimité du Concile de Constance ou de ses décrets [1]. Comment d'ailleurs des discussions ou des protestations auraient-elles été possibles sur ce sujet de la part de ceux qui venaient régler le détail de leur accession ?

b) Dans la trente-sixième et la quarantième session du Concile de Constance, il fut décidé que le futur pape aurait à réformer la curie romaine [2]. Turrecremata en conclut que le concile ne reconnaissait pas les décrets de la cinquième session puisqu'il chargeait le pape de la réforme... [3] Il n'y a vraiment aucun rapport ! J'ai déjà fait remarquer plusieurs fois que les conciliaristes ne voulurent jamais supprimer le pape. Mais si le concile lui impose une mission, il paraît bien qu'il s'estime son supérieur.

c) Nous retrouvons le même vice de raisonnement à un autre endroit de l'*Oratio synodalis* [4]. Turrecremata fait remarquer qu'après son élection, Martin V pris des décrets et des définitions, avec, il est vrai, l'approbation du concile. Turrecremata y voit la preuve que le pape, une fois élu, a agi comme Souverain Pontife, placé au-dessus du concile. Ce raisonnement est doublement erroné. Il suppose, encore une fois, que les conciliaristes niaient le souverain pontificat. Ce qui n'est pas. Il suppose ensuite que tout exercice du souverain pontificat prouve la supériorité du pape sur le concile. Ce qui est tout aussi inexact. Martin V exerçait vraiment le souverain pontificat, mais comme il ne le faisait que *synodo approbante*, il reconnaissait par le fait même les droits du concile sur lui. Ainsi voyons-nous que Martin V proclame *ad perpetuam rei memoriam* la clôture du concile, mais il ne le fait qu'à la

1. *Mansi*, t. XXVIII, col. 812-817. Cfr N. VALOIS, *o. c.*, p. X, note 1.
2. *Mansi*, t. XXVII, col. 1164 B D.
3. *Summ. de Eccl.*, l. II, c. 99, f° 237v; *Or. syn.*, p. 73.
4. P. 9.

requête du concile *(requirente praesenti sacro concilio)* [1]. Il accorde à tous les membres de l'assemblée la permission de rentrer chez eux, mais il ne le fait qu'après avoir obtenu à cet effet l'approbation du concile *(ipso approbante concilio)*. Les rapports pape-concile ne pourraient être plus clairement circonscrits dans les termes de la soumission de l'exécutif papal à la souveraineté législative du concile.

8) Cette note était achevée et envoyée à la rédaction d'*Irénikon*, lorsque me parvint le livre de Mr H. Küng, *Strukturen der Kirche* [2]. Grâce à l'obligeance du directeur d'*Irénikon*, il m'est permis d'ajouter un mot sur la partie de ce livre qui traite des conciles de Constance et de Bâle. Mr Küng y a marqué très vigoureusement son accord avec la thèse que j'ai soutenue moi-même sur l'approbation donnée au conciliarisme par Martin V et Eugène IV. Non seulement ces deux papes, mais l'Église entière, écrit Mr Küng, appuya alors les décrets « conciliaristes ». Ceux-ci furent considérés unanimement comme des définitions sans appel, qui engageaient l'avenir de l'Église [3].

1. *Hardt*, t. IV, col. 1559-1560.
2. Dans la collection *Quaestiones disputatae*, n. 17, Fribourg, Bâle et Vienne, 1962.
3. « Der Verbindlichkeit der Dekrete von Konstanz darf nicht ausgewichen werden. Die ganze Kirche und der Papst standen damals hinter diesen Dekreten mit grosser Einmütigkeit ; auf Grund dieser Dekrete war ja die Kirche mit den drei rivalisierenden Päpsten fertiggeworden und die Einheit der Kirche (wenigstens des Westens) wiederhergestellt worden. Auf Grund dieser Dekrete wurde der neue Papst gewählt, dessen Legitimität einerseits von der Legitimität jener Dekrete abhängt und andererseits nach der gewöhnlichen Auffassung wiederum Voraussetzung ist für die Legitimität der Päpste in den letzten fünfhundert Jahren. Das Konzil war überzeugt, mit seinen Dekreten eine Lösung zu geben, die nicht nur für diesen Konflikt zwischen Papst und Kirche, sondern auch für künftige Konzilien gelten müsse » (*o. c.*, p. 259).

Le livre de Mr Küng n'est pas consacré à la structure de l'Église, ce qui supposerait un traité en forme *De Ecclesia*. En principe, il s'occupe seulement, mais à fond, de ses deux structures monarchique et conciliaire : le pape et le concile ! Mr Küng part de l'idée que l'Église est, par vocation divine, une assemblée œcuménique. Le concile est une institution humaine qui la représente. L'A. examine les conditions d'une représentation authentique, le rôle des laïcs dans l'Église et dans le concile, les rapports entre le concile et l'épiscopat, entre l'Église, le concile et le pape. Sans avoir voulu écrire un traité complet de l'Église,

C'est sans doute la première fois dans la théologie catholique contemporaine qu'un théologien accepte loyalement ces données incontestables de l'histoire et essaye de les interpréter. On ne peut que s'en réjouir. Mr Küng est d'avis que le décret de la cinquième session du Concile de Constance laisse ouvert un grand nombre de problèmes d'application. On ne peut que lui donner raison. Ce décret est aussi susceptible, d'après lui, d'interprétations différentes dont les unes sont acceptables et les autres pas. Évidemment inadmissible est l'interprétation que j'ai moi-même appelée progressiste et démagogique et qui finit par triompher à Bâle. Cette forme extrême de conciliarisme n'est conciliable ni avec la doctrine traditionnelle de l'Église ni avec le décret de Vatican I sur la primatie et l'infaillibilité du pape. Personne ne peut en douter.

Cependant le décret de la cinquième session du Concile de Constance peut être compris aussi, d'après Mr Küng, en ce sens qu'il ne fait que légaliser définitivement une instance de contrôle d'une primauté par ailleurs pleinement reconnue. Le concile exercerait effectivement sa fonction, du reste traditionnelle, de contrôle en cas d'hérésie du pape, ou lorsqu'il tenterait d'user, *contre* l'Église, de son droit de définir seul, ou dans tout autre cas où le Souverain Pontife serait dans l'impossibilité d'exercer librement et sainement sa charge de pasteur.

Si l'on ne peut savoir au juste combien de Pères, à Constance, étaient partisans du conciliarisme extrême, il est certain, écrit Mr Küng (et on ne peut, encore une fois, que l'appouver), que tous admirent au moins un conciliarisme mitigé. Celui-ci est donc (abstraction faite du mot, assez *male sonans*) une doctrine définie par un concile œcuménique. Il ne s'oppose pas à Vatican I qui, malgré qu'il définit l'infaillibilité personnelle du pape, n'entend pas séparer celle-ci de l'infaillibilité de l'Église et ne permet pas au pape de se séparer d'elle.

Les deux définitions seraient donc également vraies. Non

Mr Küng en a remis sur le métier les questions les plus fondamentales Il l'a fait en théologien très au courant de l'évolution contemporaine de la théologie protestante et parfaitement averti des derniers résultats de l'exégèse et de l'histoire. L'extrême importance de ce livre, tant par le sujet traité que par la compétence de l'auteur, n'échappera à personne.

seulement celle de Vatican I affirmant la supériorité du pape (ce dont personne ne doute), mais aussi celle de Constance définissant la supériorité du concile (ce qu'aucun théologien contemporain n'admettait jusqu'ici). L'antinomie ne serait qu'apparente, les deux supériorités n'étant pas de même nature, mais chacune, à sa manière, un *service* indispensable rendu à l'Église de Jésus-Christ.

La thèse de Mr Küng est audacieuse et attrayante. Depuis Turrecremata, la théologie catholique s'est obstinée à combattre et à nier la valeur œcuménique du décret de la cinquième session du Concile de Constance. Par réaction contre le Gallicanisme, cette tendance n'a fait que s'accentuer, sans qu'il fût jamais répondu sérieusement aux objections d'ordre historique qu'elle soulève. Aux théologiens maintenant de se prononcer. Un fait toutefois est certain : aucune explication théologique du rapport pape-concile n'est solide, si elle ne tient compte du fait que les fameux décrets, dits « conciliaristes », ont été pris par un concile reconnu comme œcuménique par Martin V et Eugène IV et statuant, comme tel, pour l'Église entière.

Paul DE VOOGHT.

Chronique religieuse [1]

Église catholique. — La COMMISSION CONCILIAIRE DE COORDINATION s'est réunie pour la première fois du lundi 21 au lundi 28 janvier. Selon le mandat reçu le 5 décembre, elle a

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AA* = *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Pasa Cadd. 35/1, Haliç-Fener, Istanbul) ; *An* = *Anaplasis* (Leocharous, 127, Athènes 123) ; *CEN* = *Church of England Newspaper and the Record* (36-38, Whitefriars Street, Fleet Street, Londres, E. C. 4) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *DC* = *Documentation catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Odos Philoteis, 19, Athènes) ; *ECQ* = *The Eastern Churches Quarterly* (Benedictine Priory, 29, Bramley Road, Londres, N. 14) ; *EN* = *Enoria* (Akadimias, 64, Athènes 143) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; *GP* = *Grigorios ho Palamas* (Hiera Mitropolis, Thessalonique) ; *HK* = *Herder-Korrespondenz* (Hermann-Herder-Strasse, 4, Fribourg-en-Br.) ; *HV* = *Hagioritiki Vivliothiki* (Volos) ; *ICI* = *Informations catholiques internationales* (163, Bd Malesherbes, Paris 17e) ; *K* = *Katholiki* (Acharnon 246, Athènes) ; *KA* = *Katholiek Archief* (Tervurenlaan 221, Bruxelles 15) ; *KEO* = *Kiryx Ekklisias orthodoxon* (Dramas, 92, Sepolia Athènes, 202) ; *KK* = *Kaini Ktisis* (Souliou 3, Athènes, 142) ; *LC* = *The Living Church* (407, East Michigan Street, Milwaukee 2, Wisc., USA) ; *LM* = *Lutherische Monatshefte* (Bugenhagenstresse 27 III. Hambourg 1) ; *M* = *Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale* (26, rue Péclet, Paris 15e) ; *OO* = *The Orthodox Observer* (10 East 79 th Str., New York 21, N. Y., USA) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte P.O.B. 2006) ; *PhO* = *Hi Phoni tis Orthodoxias* (Kanningos 32, Athènes 147) ; *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (100, Javast., La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anne, B.-P. 79, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *RAOM* = *The Russian America Orthodox Messenger* (Willow Shore, Sea Cliff, L. I., N. Y., USA) ; *RM* = *Russkaja Myslj*, La Pensée russe (91, rue du Faubourg Saint-Denis, Paris 10e) ; *S* = *Ho Sotir* (Athènes 101) ; *SŒPI* = *Service Oecuménique de Presse et d'Information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (14, Howick Place, Londres, S. W. I) ; *VUC* = *Vers l'Unité chrétienne* (25, Bd d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine (Seine) ; *Z* = *Zoï* (Hippokratous 189, Athènes 708) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patrarchii*, Revue du Patriarcat de Moscou (2, B. Pirogovskaja, Moscou, G-48).

commencé sa tâche : coordonner les travaux des commissions, les suivre et traiter, avec les présidents de ces commissions, la façon de promouvoir les schémas et de les rendre conformes aux objectifs du concile [1]. Après avoir reçu des directives précises de la Commission de coordination, les autres commissions ont rouvert leurs dossiers et repris leur travail en profitant de l'acquis de la première session du concile.

Le 6 janvier, JEAN XXIII a adressé à tous les Pères du concile une LETTRE, qui donne à entendre qu'ils ne doivent à aucun prix se considérer comme démobilisés pendant l'intercession. Ils ne peuvent se décharger sur le pape de leurs responsabilités, mais il appartient aux évêques eux-mêmes de veiller au libre développement du concile. Ils doivent se montrer assidus dans la correspondance, étant donné qu'ils recevront tout ce qui concerne l'étude de la préparation des schémas des différentes commissions. Ils pourront faire appel à des collaborateurs compétents de leur entourage immédiat qui ne seront pas forcément des hommes déjà connus à Rome et précédemment nommés dans telle ou telle commission [2]. L'ensemble de cette lettre rappelle une nouvelle fois l'intention foncière de ce concile d'être une large ouverture aux multiples aspects de la chrétienté

1. Le P. Robert A. GRAHAM, S. J., dans la revue épiscopalienne américaine *Living Church*, 23 déc., p. 7, écrit que les initiés du Concile considèrent la création de cette commission comme un rejet du travail des commissions préparatoires, pour autant qu'il ne correspond pas à l'intention première du Concile, c'est-à-dire à son rôle proprement œcuménique. Se sentant appuyé par les évêques du monde entier, le pape voudrait aller de l'avant. Prenant la parole devant les micros de Radio-Vatican, le cardinal BEA, de son côté, a déclaré que le Concile avait déjà, en fait, approuvé solennellement les lignes fondamentales de l'œcuménisme catholique. Le cardinal exprima l'espoir de voir le Concile adopter des « mesures pratiques nécessaires à l'union de tous ceux qui croient en le Christ ». « Il n'y a pas de doute, a-t-il ajouté, que ce même esprit illustrera les travaux des commissions conciliaires jusqu'à la deuxième session du concile » (cfr *La Croix*, 24 janv.).

2. Cet élargissement est caractéristique de la nouvelle course prise par le Concile, qu'on craignit à certains moments, avant le 11 octobre 1962 devoir être réduit à une sorte de « consistoire secret ». Ajoutons ici que des évêques souhaitent ardemment voir des journalistes accrédités assister aux séances de la seconde étape du Concile, tant pour le bien de l'information qne pour l'atmosphère d'ouverture et de confiance qu'ils désirent voir se développer dans et autour de l'Église.

d'aujourd'hui. Certes, le Concile « concerne directement ceux qui font partie de notre Église », « mais si nous nous occupions uniquement de nous et des catholiques, cette manière d'agir, nous l'avons toujours pensé, ne serait-elle pas en contradiction avec la parole du divin Rédempteur ? » A ce propos le pape exprime sa joie de l'accueil qu'a reçu l'invitation adressée aux représentants des différentes confessions chrétiennes, les priant de participer, comme observateurs et témoins, à l'activité du concile [1].

Que « le sens de la continuité du concile », dont parle cette lettre, existe réellement dans l'épiscopat, on en voit la preuve, entre autres, en ce que les RENCONTRES D'ÉVÊQUES se multiplient un peu partout. A titre d'exemple, notons que les 5 et 6 février quatre-vingt Pères se sont retrouvés à Munich, venant d'Allemagne et d'Autriche, mais aussi de Suisse, des Pays-Bas, de Belgique et de pays de missions. Ils ont étudié ensemble le schéma sur l'Église, sujet important entre tous, visant l'épiscopat, le laïcat et aussi la mariologie. On sait, en effet, que le Concile a émis le désir que le schéma sur la Mère de Dieu ne soit pas discuté en dehors du contexte de l'Église.

Le dimanche 13 janvier, deux cents représentants de soixante-neuf pays et d'une vingtaine de confessions, chrétiens et non-chrétiens, se sont rencontrés en une AGAPE FRATERNELLE à l'université internationale des études sociales *Pro Deo* à Rome. Pour mettre en évidence le caractère proprement spirituel de cette rencontre, tous les participants ont partagé le même repas de poissons et de galettes comme aux réunions des premiers

1. Cfr *OR*, 8 févr. — On n'a pas été généralement satisfait de la façon dont il est parlé, dans cette lettre, du rôle du Pape et des évêques dans un Concile. L'*OR* du 10 févr. — , à peine deux jours après la publication de la lettre — dit qu'elle a été l'objet de diverses interprétations, sans doute de la part de l'épiscopat lui-même, qui la connaissait déjà depuis quelques semaines. Selon *OR* on y aurait trouvé surtout un « autoritarisme trop accentué du Pape ». Ces réactions prouvent en tout cas à quel point les esprits sont aujourd'hui sensibilisés. Les expressions de la lettre sont pourtant assez anodines ; mais elles deviennent inquiétantes, mises en parallèle avec un discours presque provoquant du cardinal SIRI sur le rapport entre le Pape et les Évêques, cfr *Il Nuovo Cittadino* (Gênes), 19 févr.

temps de l'Église [1]. Le cardinal BEA y a prononcé une allocution sur le thème de la LIBERTÉ DES CONSCIENCES, allocution qui a suscité un vaste écho [2]. L'orateur a rappelé que le Secrétariat pour l'Union des chrétiens a préparé sur cette question un schéma qui sera soumis au Concile.

Une grande surprise, à mettre d'ailleurs en relation directe avec le Concile, a été la LIBÉRATION, après 18 ans de détention, de Mgr Joseph SLIPYJ de Lvov (Lemberg) qui, le soir du 9 février, est arrivé à Rome. C'est en avril 1945 que le métropolite ukrainien avait été incarcéré, en même temps que les autres évêques de l'Église gréco-catholique d'Ukraine [3]. Tout ce qui, depuis quelque temps, se passe dans le monde catholique attire de plus en plus l'attention de l'opinion officielle et officieuse de l'U.R.S.S. Considéré dans l'ensemble des réactions récentes des dirigeants et de la presse soviétiques, le retour de Mgr Slipyj est indubitablement symptomatique d'un certain apaisement. Que ce ne soit pas la fin d'un conflit, c'est évident, mais on peut espérer que c'est la fin d'une situation où ce conflit semblait s'aggraver toujours plus sans aucun espoir de solution [4].

U.R.S.S. — A son retour d'une visite en Union soviétique à la tête d'une délégation du Conseil œcuménique des Églises (COE), le P. Paul VERGHESE, secrétaire général adjoint du COE, a décrit certains effets de la participation de l'Église orthodoxe russe au COE. Il a mentionné en particulier l'intérêt nouveau que les deux académies théologiques, à Zagorsk et à Léningrad, accordent aux études œcuméniques et la place que la revue du Patriarcat de Moscou *(ŽMP)* réserve de plus en plus au mouvement œcuménique. On peut prévoir, a dit le P. Verghese, que cet intérêt ira croissant au fur et à mesure que les étudiants en théologie actuels assumeront dans l'Église russe des charges

1. Une telle rencontre a eu lieu chaque année depuis 1955, le dimanche dans l'Octave de l'Épiphanie.
2. *DC*, 17 févr., col. 269 ss.
3. *ICI*, 15 févr., p. 17-27, contient un dossier sur l'Église ukrainienne.
4. Sur le Concile et l'opinion soviétique, cfr *Signes du Temps*, févr., p. 18-21.

diverses. Les membres de la délégation ont tous été frappés de la qualité et du dévouement dont les séminaristes font preuve [1].

Le Patriarche ALEXIS de Moscou a célébré le 9 novembre dernier son 85e anniversaire. A cette occasion, le Présidium du Soviet suprême lui a conféré l'ordre du Drapeau rouge du travail en récompense de son activité dans la lutte pour la paix [2]. Mais d'autre part, la vitalité et l'influence de l'Église orthodoxe russe sont de plus en plus redoutées et décriées. La nouvelle vague de la propagande antireligieuse s'est ouvertement tournée contre elle. Des publications athées de toute espèce et à grand tirage inondent le pays ; de nombreux propagandistes sont mobilisés pour des conférences. Plus immédiatement efficaces sont hélas ! les différentes mesures administratives et disciplinaires prises contre les institutions et les personnes ecclésiastiques. C'est la presse soviétique elle-même qui donne, depuis deux ans surtout, des informations effarantes à ce sujet. La *Pravda* du 19 septembre dernier avait publié une résolution du Présidium du Comité central des syndicats exigeant une intensification à outrance de la propagande scientifique athée ; la lutte contre la religion, indique cette résolution, doit être menée sur les lieux de travail et dans les immeubles d'habitation par un contact personnel avec les croyants. Un éditorial de la même *Pravda* du 26 septembre a lancé un véritable cri d'alarme en dénonçant l'inertie et l'indifférence devant la vitalité du fait religieux dans la masse. A la même époque, le périodique *Kommunist* a publié un article du secrétaire du Parti en Ukraine, A. SKABA, insistant sur l'urgence de combattre les gens d'Église et les sectes qui se multiplient par la propagation « des écrits défendus » et des réunions. Il s'agit d'alarmer l'opinion publique dans la lutte antireligieuse, entre autres aussi contre l'Église de rite oriental en communion avec Rome, contre le catholicisme et contre le judaïsme, et surtout de soustraire les enfants à ces influences. C'est encore la *Pravda* qui dans un article du 12 janvier, *Où sont les militants athées*, se plaint de ce que, malgré les

1. Cfr *Current developments in the Eastern European Churches* (Genève), 1962, nº 6, p. 6.
2. *ŽMP*, Nº 11 (nov.), p. 3.

« chiffres astronomiques » de conférences, leur effet est minime et leur niveau idéologique bien bas. Le journal incite à faire du porte-à-porte pour amener les croyants à l'athéisme. Il cite l'exemple d'un prêtre catholique d'Odelsk qui attire la jeunesse en organisant des manifestations sportives : « Il fait ce que les organisations du Parti et des Komsomol des fermes collectives devraient faire ». — Mais la situation, malgré la résistance « passive » des croyants, est grave [1]. Quant à l'Église orthodoxe, des 8 séminaires existant encore en 1961, il n'en reste plus que 4 ou 5. Des 69 monastères d'il y a seulement quelques années, il n'en reste plus qu'une quarantaine. La revue athée *Science et Religion* de janvier mentionne la découverte de plusieurs communautés clandestines de Vieux-Croyants dans les solitudes des forêts de Sibérie. On vient d'avoir des détails sur le cas du célèbre monastère orthodoxe de Počaev (Ukraine), vénéré depuis des siècles comme lieu de pèlerinage. Depuis le début de 1961 des mesures coercitives visent à la fermeture définitive de ce lieu de rassemblement des croyants. Sans violer ouvertement la lettre de la Constitution et des autres dispositions légales en vigueur, ces mesures ont déjà abouti, en moins de deux ans, à réduire à 36 le nombre de moines (140), et à isoler le monastère de la masse des fidèles [2].

Allemagne. — Dans *AA*, 3 octobre, Mgr Mélétios (Paris) prend la défense 1° de l'archevêque de Thyatire, contre les bruits tendant à prouver que celui-ci ne s'est pas préoccupé suffisamment des ouvriers grecs en Allemagne. Avant leur

1. Une abondante documentation sur l'agitation athée en URSS est de nouveau donnée dans *Current developments in the Eastern European Churches*, n° 4/5 (1962).

Voir aussi : N. A. Teodorovic, *Nouvelle agression contre l'Église orthodoxe en URSS et la position du Patriarcat de Moscou* (Matériaux et informations de l'Institut de Recherches concernant l'URSS, N°s 35-36 (1962). — Dans *Ecclesia*, nov. 1962, André Pierre, *Le Réveil des sectes religieuses en URSS*, p. 55-66. — *HK*, nov. 1962, *Neue Tendenzen antireligiöser Propaganda in Sowjetrussland*, 78-80.

2. Le professeur L. A. Zander, Paris, a donné à ce sujet une conférence de presse, cfr *RM*, 29 nov., en produisant des documents, des pétitions signées par un certain nombre de fidèles de la région de Počaev.

arrivée massive et subite il n'y avait que trois prêtres grecs stables ; maintenant il y en a treize dont deux *periodevontes* pour les fidèles dispersés [1] ; 2° des ouvriers eux-mêmes dont la presse a calomnié la conduite morale sans tenir compte du déracinement total auquel ils sont exposés. Le défunt archevêque ATHENAGORAS († 16 octobre 1962) avait donné 6.000 dollars de ses propres moyens pour soutenir les prêtres pour lesquels aucun budget n'est encore prévu. Le prêtre Dionysios PLESSAS (Mannheim) qui a remplacé, à Stuttgart, le protosyncelle de feu l'archevêque depuis le début de sa maladie, donne dans *AA*, 17 octobre, un aperçu de tous les problèmes urgents qui se posent pour ces Grecs : instruction des enfants (on a demandé des instituteurs en Grèce ; dans plusieurs grandes villes, l'*Innere Mission* évangélique les aide effectivement en leur procurant des locaux) ; délimitation des paroisses, organisation de conférences et de réunions, établissement d'un évêque à Bonn, centre de l'Allemagne de l'Ouest, augmentation du nombre des prêtres etc.

L'archevêque orthodoxe russe Mgr Jean WENDLAND ayant été nommé exarque des deux Amériques, c'est Mgr SERGE (Larin) qui lui a succédé comme exarque du patriarcat de Moscou pour Berlin et l'Europe centrale. Agé de 55 ans, l'archevêque Serge était dans le clergé des « novateurs » *(obnovlentsy)* de 1927-1943, et depuis 1941, même comme évêque. Reçu dans l'Église orthodoxe russe en déc. 1943, il a été entièrement réordonné depuis le diaconat. Depuis août 1944 il a passé successivement par neuf sièges épiscopaux. Depuis avril 1961 il était archevêque de Perm et Solikamski, dont il restera encore maintenant le titulaire. Cfr *ŽMP* 1962, n° 11, p. 10.

Mgr Serge a publié dans *Stimme der Orthodoxie* (Berlin) une étude, *Die Bedeutung der apostolischen Sukzession bei den heterodoxen Glaubensgemeinschaften* (juin 1962, p. 26-34, et juillet, p. 45-50).

Athos. — Pour mettre au point, en accord avec la commission synodale de la Sainte Montagne sous la présidence du Patriarche œcuménique, l'organisation des FÊTES DU MILLÉNAIRE de l'Athos,

1. Cfr *Irénikon*, 1961, p. 522.

le métropolite SPYRIDON de Rhodes, président du comité exécutif, accompagné du directeur des Affaires ecclésiastiques du Ministère des Affaires étrangères et du directeur de presse à la Présidence du gouvernement grec, s'est rendu le 16 octobre au patriarcat œcuménique d'Istanbul [1]. Il y est revenu encore en février avec Mgr NATHANAËL, directeur de l'Athonias et les deux higoumènes GAVRIIL de Dionysiou et KONSTANTINOS de Lavra, tous deux représentants de la Hiéra Koinotis [2].

Sous le titre *La Sainte Montagne en danger* [3], le P. THÉOKLITOS de Dionysiou s'est fait le porte-parole des craintes et des exigences de beaucoup d'athonites quant aux fêtes prochaines [4]. Les représentants hagiorites membres du comité s'opposent fortement à ce que l'on donne un caractère panchrétien aux fêtes et ils y insistent pour qu'elles aient lieu dans une ambiance « panorthodoxe ». Il redoute aussi le danger de mondanisation (*'okkosmevsis*) de l'Athos, le tourisme, et souligne la contradiction criante entre son lamentable état actuel et le goût d'en faire un champ d'exposition. Il se plaint de façon alarmante de l'idiorythmie athonite, où il n'y a d'autre autorité que celle de quelques épitropes (deux ou trois) qui peuvent changer chaque année. La plupart des moines idiorythmiques admettent du reste la nécessité de changer leur monastère en *cœnobium*. Le patriarcat œcuménique et le comité organisateur des fêtes devraient préalablement obtenir cette mesure, pense-t-on. L'A. finit par un appel pathétique aux athonites, leur rappelant leur devoir sacré de s'opposer à la profanation du saint lieu par le tourisme, et leurs très grandes responsabilités de rester unis en face de ceux qui considèrent le monachisme comme un parasite, et les monastères comme des refuges, ainsi qu'il en était au moyen âge.

Il est intéressant d'écouter les mêmes échos venant d'une autre catégorie d'hagiorites à l'occasion de ces mêmes fêtes. L'archevêque AKAKIOS (des Paléoïmerologites) et son Saint-Synode ont adressé une lettre ouverte à tous les supérieurs et

1. *AA*, 24 oct.
2. *AA*, 20 févr.
3. *HV*, 1962, p. 293-303.
4. Cfr *Chronique* précédente, p. 380-383.

moines de l'Athos à cette occasion [1] ; elle tient compte de la situation des kelliotes. « Étant aussi des hagiorites, puisque nous y avons reçu la tonsure monastique et la prêtrise, mais le schisme héortologique nous ayant, contre notre volonté, contraint de quitter la Sainte Montagne pour éclairer le peuple chrétien... nous exprimons notre vive inquiétude sur les fêtes mondaines prévues, les nouvelles routes carossables, les hôtels pour touristes etc. qui la conduiront à la catastrophe ». Les autorités ecclésiastiques et civiles devraient diriger leur intérêt et leurs dépenses vers l'assainissement moral et matériel du saint lieu qui dépérit chaque jour de plus en plus et y corriger les irrégularités et les désordres. Aussi l'archevêque et son synode proposent concrètement :

1. L'abolition de la parodie de l'idiorythmie.
2. Le changement de certains articles de la Charte Constitutionnelle (katastatikos) qui est de fait muée en Charte destructive (katastreptikos).
3. L'élection d'un protépistate qui soit moine mégaloschème ; maintenant il est parfois simple rasophore.
4. Ne pas donner la tonsure monastique avant la fin des trois ans de probation, d'après les saints canons, et seulement après un examen sérieux, par le monastère souverain, de la vie irréprochable, pacifique et morale du Géron, de sa compagnie et du candidat (hypotaktikos).
5. Les diacres et les prêtres ne doivent pour aucune raison accepter des postes dans les paroisses en dehors de l'Athos, sans la permission du Géron.
6. L'annulation de la décision des monastères d'exclure des droits hagiotes les *Pères Zélotes* [2] qui pour une raison juste et canonique ont cessé de commémorer le Patriarche lequel scandalise le peuple chrétien en actes et en paroles.
7. Il faut prendre des mesures sévères pour défendre l'entrée de l'Athos aux hommes suspects au point de vue moral. Les séculiers qui y travaillent doivent obligatoirement se conformer à l'austérité des canons qui règlent la vie du saint lieu.

1. *PhO*, 22 oct./4 nov.
2. Cfr *Irénikon*, 1961, p. 353-357.

De telles déclarations, pour autant qu'elles appellent une forte amélioration du régime athonite, sont en tous cas encourageantes. D'autre part, les réserves que nous avions déjà mentionnées auparavant concernant les fêtes chez les athonites [1], ont été reprises textuellement par *Makedonia* (29 oct. 1962), sous la forme d'une correspondance d'Athènes du 28 oct. et par *H V* (1962, p. 420-421). Mais dans le même n° de cette revue (p. 375-377) le P. Gavriil de Dionysiou, dans un article intitulé *Pour la Vérité*, a fait une leçon de modération à son fils spirituel le P. Théoklitos :

« La collaboration entre l'Église et l'État pour une destruction de la splendeur de la sainte Montagne est inexistante et du domaine de la fantaisie ; le mondanisation et le changement de ses institutions sacrées en centres touristiques est une prévision invraisemblable ». L'A. prend ensuite la défense de la décision des festivités « pour la gloire de Dieu, la louange des saints fondateurs et le relief à donner à la spiritualité hagioritique passée et présente ». Ces fêtes imposaient l'amélioration du misérable état du chemin entre Daphni et Karyès, pour éviter des accidents. C'est ainsi que fut décidé l'arrangement de la route forestière du monastère de Xiropotamou, et sa prolongation jusqu'à Karyès [2].

Canada. — Montréal est en train de devenir un centre d'œcuménisme d'avant-garde. C'est ce que montre un article du R. P. Irénée Beaubien, S. J. dans *La Presse* (19 janv.), le plus grand quotidien au Canada français. C'est en novembre 1958 qu'une première rencontre œcuménique a eu lieu, au collège Ste-Marie, avec l'approbation du cardinal Léger. Depuis lors on s'est réuni chaque mois, sauf les mois d'été. En automne 1959 s'est constitué aussi un groupe œcuménique d'expression anglaise par les professeurs de la Faculté de Théologie protestante de l'Université McGill et par une dizaine de théologiens catholiques. Le jeudi 3 janvier, ils étaient quarante, prêtres catholiques et orthodoxes, ministres protestants, pour étudier en-

1. Cfr *Ibid.*, 1962, p. 380-383.
2. Cfr *Ibid.*, 1962, p. 279.

semble le thème si hautement actuel de la tradition et des traditions dans l'histoire du christianisme. On prévoit une autre rencontre de ce genre pour le mois de mai. Ces deux groupes se réunissent parfois en une agape fraternelle. L'auteur de l'article est le président de la COMMISSION DIOCÉSAINE D'ŒCUMÉNISME que le cardinal Léger a créée pour intensifier encore les relations déjà engagées et d'en établir de nouvelles. En automne dernier cette commission a commencé à organiser des cours d'initiation œcuménique pour le grand public. Il paraît que c'était la première fois qu'un cours du genre était présenté dans toute l'Amérique. C'est donc à Montréal qu'aura lieu en juillet prochain la 4e Conférence de Foi et Constitution. Aussi est-ce réjouissant d'apprendre par cet article que le comité d'organisation local de cette importante rencontre s'est assuré, par l'entremise du cardinal-archevêque de la ville, la franche collaboration de la commission diocésaine d'œcuménisme. « Chacun désire, ainsi conclut l'article, que le quatrième congrès international de Foi et Constitution soit l'occasion d'une entente et d'une collaboration toujours meilleures ».

Constantinople. — Le 15 janvier et le 5 février, le Saint Synode du patriarcat œcuménique a décidé à l'unanimité de DIVISER l'actuel archevêché de THYATIRE (Europe occidentale) en quatre métropoles : celle de Thyatire, dont le siège est à Londres, comprenant l'Angleterre, l'Irlande, la Norvège, la Suède et l'Islande ; celle de France, avec siège à Paris, pour la France, la Belgique, le Luxembourg, l'Espagne et le Portugal ; celle d'Allemagne, avec siège à Bonn, pour l'Allemagne, les Pays-Bas, et le Danemark ; celle d'Autriche, avec siège à Vienne, pour l'Autriche, la Hongrie, l'Italie, la Suisse et Malte [1].

Le patriarche œcuménique a envoyé le 18 septembre une lettre au clergé et aux fidèles de l'archevêché d'AUSTRALIE et de la Nouvelle Zélande pour les exhorter à rester unis autour de leur archevêque EZÉCHIEL et pour les avertir que tous les sacrements administrés par les « pseudo-prêtres » ordonnés par l'évêque

1. *Hronos*, 20 janv. et 10 févr.

ukrainien SERGE Ochotenko, chef de l'Église biélorusse, sont invalides [1].

Égypte. — NOUVEAUX ÉVÊQUES COPTES ORTHODOXES. — Trois moines coptes du Deir al-Souryân (monastère des Syriens au Wadi-Natroun) ont été consacrés évêques. Le renouveau monastique copte parti de ce monastère va maintenant porter des fruits pour l'Église copte toute entière. Ces trois moines ont été délégués de leur Église aux grandes réunions œcuméniques. Ils ont tous trois une grande culture profane, puisque l'un d'eux est ancien professeur à la Faculté des Lettres du Caire. Mgr ATHANASE, consacré le 16 septembre 1962, est archevêque de Béni-Souef. NN. SS. SCHNOUDAH et SAMUEL, consacrés ensemble quinze jours plus tard, sont respectivement chargés, le premier de la Faculté de Théologie et de l'enseignement religieux, le second du service des relations extérieures du Patriarcat. C'est encore un moine de Deir al-Souryân, l'higoumène MATHIAS AL-SOURYÂNI, qui vient d'être nommé Vicaire patriarcal de Guizeh pour remplacer Mgr Youhannés décédé le 14 février 1963, probablement empoisonné.

Dès leur retour au Caire, les observateurs coptes au Concile du Vatican ont été reçus en audience par S. S. CYRILLE VI et lui ont rendu compte de leur mission. Une délégation copte a participé du 28 décembre 1962 au 10 janvier 1963 au Congrès de la jeunesse africaine à Nairobi (Kenya). Le Docteur ZAHER RIAD, professeur à l'Institut des études africaines au Caire, qui présidait cette délégation, est l'auteur du livre : *L'Église d'Alexandrie en Afrique (Libye, Nubie, Éthiopie, Kenya et Afrique du sud).*

Le SEMAINE DE L'UNITÉ 1962 avait été marquée à Alexandrie par un incident qui avait fait l'objet d'une protestation dans une revue copte. Un pamphlet catholique avait en effet attribué au démon le refus du Patriarche copte Dioscore d'accepter les décisions du Concile de Chalcédoine en 451. L'Église copte orthodoxe, qui vénère le successeur de saint Cyrille comme un saint, avait ressenti douloureusement cette attaque. Cette année, heureusement, grâce à Mgr Samuel, qui présida au Caire

1. *AA*, 10 oct.

le comité de préparation de la semaine de l'unité, ce fut vraiment une réussite exceptionnelle. Trois réunions œcuméniques, dans une église catholique, dans une église grecque-orthodoxe et à la cathédrale anglicane, furent suivies par la hiérarchie et par une grande foule de fidèles de tous rites et confessions. Ces manifestations d'unité chrétienne ont apporté un tel réconfort aux chrétiens du Caire qu'on projette pour les fêtes de Pâques un concert spirituel avec la participation des chorales des différentes églises.

Grèce. — De la part du gouvernement font partie de la commission pour la MODIFICATION DE LA CHARTE CONSTITUTIONNELLE de l'Église de Grèce, à côté des métropolites déjà nommés ici (1962, p. 387 s.) avec l'archevêque d'Athènes comme président : le professeur ALIVISATOS, vice-président et rapporteur, et les professeurs KONIDARIS, VELLAS, KARMIRIS, GAFOS, RAMMOS et FRANKISTAS. *En*, 1 novembre, sous le titre *Parti pris et injustice*, relève le fait qu'aucun professeur de la Faculté de théologie de Salonique n'en fait partie et qu'un seul professeur de la Faculté de droit de cette université en est, tandis qu'il y a six professeurs de l'université d'Athènes.

Jusqu'à l'heure actuelle l'Église de Grèce a reçu sept constitutions, notamment dans les années 1833 (Maurer), 1852 (après la reconnaissance de l'autocéphalie par Constantinople en 1850), 1923 (Plastiras-Alivisatos), 1925 (Pankalos), 1931 (Papandréou), 1939/40 (Metaxas), 1943 (Rallis-Louvaris). La dernière a déjà subi des modifications innombrables [1]. La nouvelle commission a commencé ses travaux le 22 octobre. Le Saint-Synode a fait savoir à la Commission qu'avant toute discussion elle devait définir les limites entre l'Église et l'État, et cela après une étude détaillée. Ce n'est seulement ensuite qu'elle devrait entamer la discussion de la nouvelle constitution article par article [2]. D'autre part, le Saint-Synode réclame la vice-présidence pour les plus anciens des métropolites et demande que les sessions aient lieu à l'archevêché [3].

1. Cfr dans *Istina* 1961/62, nº 4, p. 393-404, le texte des modifications apportées par décret royal en 1959.
2. *K*, 7 nov.
3. *E*, 1 nov.

La complète réorganisation, sur des nouvelles bases, des affaires financières de l'Église, proposée le 23 octobre au Saint-Synode par le vice-ministre des Finances, M. Dimitrios ALIPRANTIS, a été rejetée par le Saint-Synode. Elle prévoyait un nouvel organisme financier de l'Église, indépendant et soutenu par l'État, qui absorberait le TAKE et l'ODEP, institués en 1930, et un nouveau barême des salaires des membres du clergé. Le Saint-Synode s'attend à ce qu'il continue à assurer le salaire du clergé et cela avec une forte augmentation immédiate [1].

A la fin de septembre l'ancien Saint-Synode avait décidé qu'il n'y avait pas lieu de convoquer le synode de la hiérarchie parce que, d'après l'expression du métropolite de Corinthe, PROKOPIOS, il n'y avait pas de questions à traiter. D'après la Charte constitutionnelle en vigueur il doit se réunir chaque année en octobre ; aussi *En*, 1 octobre commente cette décision sous le titre de *Chaos et désillusion*. Au début de novembre le nouveau Saint-Synode s'est adressé à la hiérarchie pour lui demander si elle voulait se réunir en session extraordinaire pour régler les questions de la liste des épiscopables et des sièges vacants, de l'inamovibilité des métropolites et des limites des éparchies, ou si elle donnerait pleins pouvoirs au Saint-Synode pour les arranger lui-même [2]. Le synode de la hiérarchie s'est réuni fin janvier et des décisions importantes ont été prises concernant l'augmentation des salaires des prêtres.

Cédant à des instances réitérées des intéressés, le patriarcat œcuménique a accordé le 25 septembre le titre de MÉTROPOLITE aux sept évêques de CRÈTE [3]. Malgré ses efforts et à cause de l'opposition de ses collègues, celui qui portait déjà le titre de métropolite de Crète, Mgr EVGÉNIOS d'Hirakleion, n'a pu obtenir le titre d'archevêque. Depuis lors les 78 évêchés du royaume

1. *En*, 1er nov., félicite M. Aliprantis pour son travail. On y apprend aussi que quinze prêtres de paroisse de la métropole de DRAMA ont demandé à leur métropolite de pouvoir s'engager comme ouvriers en Allemagne : « Notre patience est épuisée. Notre salaire de faim nous a conduit à un état de misère. Nous ne supportons plus d'entendre nos enfants demander du pain ou un vêtement pour leur corps ».

2. *K*, 7 nov.

3. *AA*, 2 sept. et 17 oct.

de Grèce, excepté celui d'Athènes, portent tous le titre de métropoles.

E, 1 et 15 octobre reprend les articles du professeur BRATSIOTIS, *Religion et instruction en Grèce* que nous avons déjà signalés. Le professeur y ajoute comme postcriptum un appel aux professeurs de religion présents et futurs ; il leur communique que beaucoup de personnalités du monde politique et ecclésiastique lui ont fait remarquer que le problème de l'enseignement de la religion n'est pas tant une question d'heures qu'un problème de préparation scientifique et surtout de zèle inspiré et de comportement entièrement chrétien des enseignants. Quoiqu'il trouve dans cette réponse un déplacement du problème, le professeur reconnaît que, de ce côté, se manifestera un jour une grave crise. Aussi il leur propose comme thème d'une conférence à tenir par les deux facultés théologiques : *La place du théologien dans notre éducation nationale*. De fait, la 3e réunion des théologiens « *Hi Ephesos* », organisée par *Zoï* à la fin d'août à Hagia Paraskevi, avait déjà eu comme sujet les différents problèmes du *theologos* [1].

Le professeur et académicien H. ALIVISATOS a été nommé COMMISSAIRE ROYAL du gouvernement auprès du Saint-Synode, à la place du professeur Jean KARMIRIS, qui donna sa démission [2].

Le Synode de la hiérarchie, dans sa dernière session (21 janv.-4 févr.) a décidé de rendre à l'ancien archevêque d'Athènes, Mgr IAKOVOS, son siège avec le titre de Proédros de l'Attique et de Mégaride.

Le métropolite DIONYSIOS de Trikkala vient de publier trois plaquettes consacrées à des MONASTÈRES de son éparchie revivifiés grâce à ses efforts. Le monastère de *Vytouma* qui était déjà réduit à l'état d'étable, est occupé depuis 1952 par des moniales qui l'ont complètement restauré et l'ont doté d'une école d'art manuel en 1960. *Hagios Stephanos* des Météores est occupé depuis 1961 par des moniales qui y ont aménagé un orphelinat pour des petites filles. Le petit monastère de *Stagiades* dont l'higoumène MODESTOS avait été massacré sauvagement par les communistes en avril 1947, attend de son higoumène

1. *K*, 5 sept.
2. *Ibid.*, 20 févr.

actuel, le P. GENNADIOS, un nouveau souffle de vie monastique pour les hommes [1]. D'autre part, la restauration de la vie monastique commencée au monastère de VARLAAM [2] n'a pu être poursuivie ; la raison principale du départ des jeunes moines intellectuels au mois de juin a été l'affluence constante des touristes : les moines étaient devenus des gardiens d'antiquités (église et musée), choses qui ne leur permettait aucun moment de recueillement pendant toute la journée [3]. Ils se sont retirés à Athènes, en attendant le moment propice pour recommencer ailleurs dans des meilleures conditions. Un tout petit nombre de moines est resté sur place [4].

PALÉOÏMEROLOGITES [5]. — Au mois de mai l'archevêque russe LEONTIJ de Santiago et de Chili-Pérou (de la hiérarchie russe synodale) est venu en Grèce consacrer une série d'évêques sur 'invitation du groupe A (de Mgr AKAKIOS Pappas qui s'appelle maintenant « archevêque des Vrais Chrétiens Orthodoxes, de Talantion » ; cfr *Irénikon*, 1961, p. 64), et cela contre la volonté du métropolite ANASTASE, président de la hiérarchie synodale russe à New-York. Ce groupe possède maintenant également un Saint-Synode comprenant au moins six évêques : NN. SS. AKAKIOS, président, CHRYSOSTOMOS Naslimis (de Magnésie), PARTHÉNIOS Skourlis (de Gortys ou de Cyclades), AVXENTIOS Pastras (de Gardikion), GERONTIOS Margiolis (de Salamine) et AKAKIOS Pappas (de Diaulie, neveu et auxiliaire de l'archevêque). Sans doute par raison de prudence, *PhO*, la feuille (paraissant tous les quinze jours) de ce groupe, a évité de mentionner ces faits.

1. Métrop. DIONYSIOS de Trikkala. — *Μοναστήρι Βυτουμᾶ. Μία ἑστία πολιτισμοῦ «Ἅγιος Στέφανος» Μετέωρα. Ἐγαστήριο ἁγιότητος καὶ εὐποιΐας. Μοναστήρι Σταγιάδων. Ἐκεῖ ποῦ Βασιλεύει ἡ εἰρήνη.* Athènes, 1962 ; in-16, 35, 46 et 37 p., ill. Cfr *Irénikon*, 1961, p. 385 p. — Prière de rectifier ibid. p. 372, n. 1 (à la fin) : Les prêtres et diacres membres des fraternités *Zoï* et *Sotir* sont également inscrits au *monachologion* d'un monastère.

2. Cfr *Irénikon* 1961, p. 384 ss.

3. Id., 1962, p. 381.

4. Signalons dans *Sobornost* (Londres) 1962, N° 7, Timothy WARE, *Some notes on contemporary greek monasticism.*

5. Les adhérents à l'ancien calendrier julien.

Le 24 juillet le Saint-Synode de l'Église de Grèce décida d'envoyer une PROTESTATION énergique au gouvernement contre ces consécrations [1] et le 11 septembre il résolut d'intervenir auprès des autorités civiles afin qu'elles prennent des mesures coercitives contre ces paléoïmerologites [2]. De son côté, M. SCHOINAS mentionnant « les persécuteurs actuels nés sous l'ancien calendrier », prie le gouvernement « de laisser au moins nos pauvres frères tranquilles et de reconnaître sans réserve tous leurs sacrements, des sacrements orthodoxes, dans le cas où l'Église officielle ne voudrait pas ramener le calme et l'unité parmi les chrétiens » [3], c'est-à-dire, en réintroduisant le calendrier julien, comme l'exigent les paléoïmerologites. *An*, octobre, dissuade tout emploi de mesures violentes dans cette affaire « qui, pour la masse des paléoïmerologites, est une question de conscience ».

Déjà *PhO*, 30 avril, avait annoncé, sous le titre *Exemple à imiter*, que le député de l'Attique, M. Spyr. VRETTAS, avait obtenu, après beaucoup d'efforts, l'ouverture des églises paléoïmerologites fermées par la police. C'était une des promesses qu'il leur avait faites avant son élection comme député. C'est précisément dans l'Attique que les adhérents de l'ancien calendrier sont les plus nombreux et ont leurs centres monastiques les plus importants [4]. Par leur façon de célébrer intégralement les offices liturgiques et les panégyries — une vigile de toute une nuit (pannychis) célébrée au monastère féminin de Kératéa fera une grande impression sur tout chrétien — ils exercent une attirance indéniable sur les fidèles. Aussi les nouveaux évêques osent-ils célébrer maintenant publiquement, ce que l'évêque Akakios ne pouvait pas se permettre les premiers mois après sa consécration et son retour d'Amérique. La cour d'appel de Larissa vient d'acquitter encore une personne de la région de Kalabaka accusée d'avoir construit une chapelle (paléoïmérologite) sur son terrain sans la permission (nécessaire d'après la loi) de l'évêque du lieu ; pour ce fait elle avait été condamnée à 4½ mois de prison

1. *E*, 1-15 août.
2. *En*, 10 oct.
3. *HV* 1962, p. 352.
4. Cfr *Irénikon* 1961, p. 388.

par le tribunal correctionnel de Trikkala. Le motif de l'acquittement était qu'il n'y avait pas eu de fraude et que la permission de l'Église officielle était impossible à obtenir. Un ancien gouverneur de l'Athos et préfet de Larissa, l'avocat athénien M. Dim. I. PAPADIMITRIOU, avait défendu sa cause [1].

Inde. — On a annoncé la création d'une ASSOCIATION THÉOLOGIQUE CHRÉTIENNE DE BANGALORE pour promouvoir une meilleure coopération entre théologiens catholiques romains et protestants. Cette association étudiera les questions concernant la foi de l'Église et sa mission. A la première séance, douze théologiens catholiques et douze protestants en sont devenus les premiers membres ; la plupart d'entre eux professent dans des écoles théologiques de Bangalore. La nouvelle association, dont fait partie le professeur R. CHANDRAN, membre du Comité exécutif du COE, est présidée par le R. P. CANISIUS, recteur du collège théologique de Dharmaram. Elle a pour secrétaire M. le Pasteur K. BAAGE, du Collège théologique uni de Bangalore [2]. Les contacts œcuméniques se multiplient dans le pays, ce qui s'est vérifié encore à l'occasion de la Semaine de l'Unité de janvier dernier.

Liban. — Le Catholicos arménien de Cilicie, Mgr ZAREH Ier, dont le siège se trouve à Antélias, près de Beyrouth, est mort le 17 février, à l'âge de 48 ans. Élu en 1956, il était le chef spirituel des fidèles arméniens (non en union avec Rome) au Moyen-Orient, en Grèce et en Amérique du Nord. Son élection avait été l'occasion d'un conflit avec le Catholicos du siège primatial arménien d'Etchmiadzin, en Union soviétique. Ce qui n'a pas empêché que les deux branches de l'Église arménienne, lors de leur admission comme membres du COE en août 1962, à Paris, publièrent une déclaration commune proclamant qu'ils ne formaient qu'une Église. Il y a quelque temps, le Catholicossat d'Antélias publia une petite brochure officielle sur son statut juridique dans le passé (autonomie depuis 1441) et les circons-

1. *KEO*, 1er oct.
2. *SŒPI*, 15 févr., p. 4.

tances des tensions actuelles. Remarquons encore que c'est ce Catholicossat qui envoya un observateur-délégué au Concile, dans la personne du R. P. Karekin SARKISSIAN, recteur du Séminaire arménien d'Antélias.

Pologne. — Dans l'archidiocèse de VARSOVIE il y a eu ces dernières années un commencement d'ACTIVITÉ ŒCUMÉNIQUE qui est plein d'espoir pour l'avenir. Nous avons par exemple le compte rendu de la session de FORMATION ŒCUMÉNIQUE qui a eu lieu du 18 au 30 septembre 1961 au séminaire métropolitain St-Jean Baptiste, sous la direction du recteur, Mgr Władysław MIZIELEK. Il s'agissait d'une information vaste et solide, avec une grande attention pour le christianisme oriental. D'autre part, en octobre 1961, le Collège des Doyens de Varsovie dirigé par Mgr St. MYSTKOWSKI, a créé une SECTION ŒCUMÉNIQUE auprès du Centre d'Études pastorales. Elle aidera les prêtres dans leurs initiatives œcuméniques par des renseignements et des secours pratiques. Puis, il faut mentionner une série de dix-huit CONFÉRENCES organisée pour les prêtres diocésains et conventuels, pour les religieuses et les catéchistes. Ces conférences avaient lieu dans le bâtiment de la curie métropolitaine. Signalons enfin que six spécialistes de la Bible, théologiens catholiques, professeurs de l'Université catholique de Lublin et de l'Académie de Théologie catholique de Varsovie, avec deux pasteurs protestants et un prêtre orthodoxe se sont mis à traduire ensemble du grec le Nouveau Testament, en commençant par l'Évangile de Saint Jean.

Roumanie. — La Faculté de théologie protestante, érigée à Sibiu pour les Saxons et destinée à former des futurs pasteurs, ne comptait au début de l'automne que trois étudiants (*Stîndardul*, août-septembre)

On a transporté pour les touristes de la station balnéaire de Techirgiol, au sud de Constanța, une église en bois de la Transilvanie du Nord. *Stîndardul* affirme qu'il a des raisons fondées pour penser que les trois prêtres qui y sont attachés ne sont pas de vrais prêtres. Pas loin de là, à Jegalia, se trouvent plus de 50 prêtres dans les camps des travaux forcés. Dans toute la Dobroudja il n'y a plus qu'un prêtre catholique.

Sous le titre *Le monastère Neamț dans un habit nouveau*, le n° de mai-juin 1962 de *Mitropolia Moldavei și Sucevei* est presque entièrement consacré à ce célèbre monastère (p. 314-506), fondé vers la fin du XVe siècle par Étienne le Grand. Des fouilles archéologiques et des restaurations importantes y ont été entreprises de 1954-1961.

Yougoslavie. — Au mois d'octobre 1962, l'Église serbe orthodoxe a célébré par de grandes festivités le deuxième centenaire de l'érection de la cathédrale de SREMSKI-KARLOVCI, qui fut pendant plus de deux cents ans le siège du patriarcat serbe, émigré en territoire austro-hongrois à la fin du XVIIe siècle.

L'organe officiel de l'Église serbe donne, dans son numéro de novembre, un aperçu sur le fonctionnement de l'école monastique, établie depuis 1961 au couvent de la Transfiguration à Ovčar, éparchie de Žiča. Quinze étudiants, — soit huit novices et sept moines et hiéromoines, — ont suivi les cours de la première année scolaire 1961-62. Les matières enseignées sont : la Bible et l'histoire biblique, la Liturgie, catéchèse, histoire de l'Église, langues serbe et slavon-ecclésiastique et le chant d'Église. L'école est dirigée par le protosyncelle Desimir Vlatković.

D'année en année l'Église orthodoxe répare les ruines et les dommages causés par la guerre de 1940-45 aux édifices du culte : pour les années 1961-62 on compte quelque vingt églises reconstruites ou restaurées dans une douzaine d'éparchies. Signalons entre autres la fondation du patriarche GERMAN à Velika Drenova, — éparchie de Žiča, — et cinq églises nouvelles dans la seule éparchie de Gornji Karlovac, en Croatie [1].

Relations interorthodoxes. — A la fin de septembre, les métropolites de CORINTHE, KOZANI et KITROS, délégués par le Saint-Synode de Grèce se sont rendus à Istanbul pour conférer avec le patriarcat œcuménique au sujet du FUTUR PROSYNODE INTERORTHODOXE. Celui-ci n'aura pas encore lieu

1. *Glasnik* (Belgrade), 1962.

en 1963 [1]. De même le patriarche JUSTINIEN de Roumanie qui en septembre n'a pu faire son voyage annoncé en Turquie et en Grèce, a fait savoir à ces deux Églises que le IIe congrès de théologie orthodoxe qui devait avoir lieu à Bucarest en 1963, a été remis à une date postérieure [2].

La Faculté de théologie de SALONIQUE a demandé au Patriarche de Roumanie de retirer sa décision sur l'ajournement indéfini du congrès projeté pour 1963 et d'organiser des congrès de professeurs orthodoxes de théologie du moins tous les 4 ans.

ŽMP no 7, 1962, relate le SÉJOUR des professeurs de la Faculté de théologie d'ATHÈNES à Moscou où, l'an dernier, ils étaient les hôtes du Patriarche ALEXIS. Le professeur ALIVISATOS prononça à Léningrad une conférence sur *La théologie orthodoxe contemporaine et les problèmes de notre Église grecque.* La tradition ecclésiastique est une grande force pour l'Église, a dit M. Alivisatos, mais elle a besoin d'être épurée de nombreux éléments accessoires qui s'y sont introduits au cours de l'histoire. Cette tâche est favorisée du fait que dans de nombreux pays l'Église se libère des liens de l'État et qu'il y a parmi les Églises orthodoxes locales une tendance vers l'union, comme cela s'est manifesté à Rhodes et à New Delhi. L'Église orthodoxe doit être une Église vivante et non pas simplement historique, ce qui doit se vérifier en particulier dans sa théologie, qui devrait ne pas adopter les outrances catholiques romaines et protestantes dans des questions comme celles de la grâce, de la Rédemption, des sacrements, etc. Le professeur Alivisatos a ensuite souligné la nécessité d'une codification des canons ecclésiastiques et de leur révision en conformité avec la tradition apostolique. Tout le droit canon concernant les relations de l'Église et de l'État aurait besoin d'une réforme radicale et non pas seulement d'un réajustement. Les canons périmés alourdissent la vie de l'Église et en étouffent l'esprit. Enfin, l'orateur a abordé la question des relations avec le dehors, avec l'Église catholique romaine, les Églises orientales anciennes, les protestants. Pour ces contacts il souhaite la création d'organismes ecclésiastiques spéciaux,

1. *En*, 15 oct.
2. *An*, nov.

confiés à des théologiens hautement qualifiés. En général, ainsi pense le professeur Alivisatos, le niveau culturel du clergé ortho doxe devrait être plus élevé pour une meilleure compréhension de la problématique de notre époque.

Relations interconfessionnelles. — ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — On assiste en ce moment dans le monde catholique à une véritable « explosion œcuménique ». Cela évoque un peu le récit biblique de Jéricho : les trompettes des prêtres, la clameur du peuple, et les remparts qui s'écroulent : un bastion-clé semble avoir été pris, plus rien ne semble encore faire obstacle sur la route de la terre promise. Mais les pages sacrées sont là pour mettre en garde contre toute forme de «triomphalisme». Après Jéricho, il y a eu de nouvelles adversités et défaites. Aussi, les vétérans de l'œcuménisme exhortent-ils à la circonspection et à la modestie. Il s'agira de tenir un juste milieu : depuis longtemps on souhaitait que l'œcuménisme sorte quelque peu de son académisme ; qu'on ne s'inquiète pas dès lors de l'élan qui se manifeste aujourd'hui dans ce domaine. Ici également la théologie et la pastorale devront aller de pair.

Orthodoxes. — L'archevêque russe, Mgr BASILE Krivoshein, du patriarcat de Moscou, résidant à Bruxelles, a fait en janvier, durant la semaine de l'Unité, une remarquable conférence, dont nous donnons ici quelques aperçus [1] :

Après avoir rappelé le point de vue orthodoxe selon lequel il y a nne incompatibilité théologique entre le dogme de Vatican I et le principe conciliaire dans l'Église, l'archevêque affirma que les Orthodoxes se réjouissent de la renaissance dans l'Église catholique romaine de la pratique conciliaire : « Indépendamment des résultats du Concile, son fait lui-même nous rapproche déjà de nos frères catholiques romains ». Mais Mgr Basile signala aussitôt deux faits qui ont péniblement impressionné les Orthodoxes : 1° Le rite d'obédience des Pères à l'égard du pape, rite qui symbolise claire-

1. Le texte a paru d'abord en néerlandais dans *De Maand* (Bruxelles) 1963 n° 2 (févr.) (Cette revue de culture générale montre depuis sa fondation (1957) beaucoup d'intérêt pour les questions d'ordre œcuménique et a publié d'excellentes chroniques concernant le Concile). Pour le texte français, cfr *M*, 1963, n° 41.

ment une inégalité des évêques ; 2° l'insertion du nom de saint Joseph dans le canon de la messe par la seule initiative du pape, « au moment même où le concile discutait les questions liturgiques et sans avoir demandé soit à lui soit à la commission théologique, un avis préalable. Et il ne se trouva personne pour protester. Ici de nouveau, nous nous trouvons très loin de l'idée orthodoxe de la conciliarité et en face d'une doctrine très différente de la nôtre sur les rapports de l'évêque de Rome avec un concile œcuménique ». Mgr Basile expliqua ensuite que son Patriarcat avait posé trois conditions avant de consentir à l'envoi de ses observateurs : 1° réception d'une invitation directe, comme les Églises de Constantinople et de Grèce ; 2° la garantie que le concile ne dégénérerait pas en assemblée politique ; 3° une assurance que la présence des observateurs orthodoxes ne serait pas interprétée comme une reconnaissance de la primauté romaine [1].

L'archevêque a exprimé l'espoir que pour la session prochaine du concile, l'Église orthodoxe dans son ensemble sera représentée par des observateurs. Une participation plus organique n'est pas encore pensable, « mais il est très important pour tous, catholiques romains ou orthodoxes, que l'Église orthodoxe soit présente à ce Concile par ses observateurs. C'est une manifestation de cette charité qui nous unit déjà en Notre-Seigneur malgré toutes nos divergences ».

Les observateurs orthodoxes ont été favorablement impressionnés par l'esprit général du Concile : liberté des discussions, sagesse du Pape, accueil fraternel. Mais le Concile n'a encore rien décidé. Les questions liturgiques qu'on y a traitées ne constituent dans l'Orthodoxie aucun problème et ne pouvaient donc pas produire d'impression particulière. Quant aux deux tendances qui se sont déclarées au Concile, la théologique et la pastorale, Mgr Basile souligna qu'il ne peut exister d'action pastorale sans base théologique qui la détermine. « Nous croyons notamment que si le Concile évite de toucher aux sujets dogmatiques et théologiques et se limite aux problèmes pastoraux, il ne fera pas une œuvre de grande envergure ni ne servira sensiblement la cause de l'unité chrétienne ». Seulement, pour bien faire, il faudrait un retour créateur aux sources

1. Remarquons ici que l'archiprêtre Borovoy, observateur-délégué au Concile, interrogé sur la question : « Des conditions ont-elles été posées, soit de votre part, soit de la part du Vatican, sur l'envoi ou l'acceptation d'observateurs ? », a répondu : « Des conditions ? Je ne comprends pas. Que voulez-vous dire ? Comment une Église pourrait-elle poser des conditions à une autre ? ». Cfr *DC*, 17 mars, col. 388.

bibliques et patristiques, et ne pas rester attaché à la scolastique latine médiévale ou s'arrêter à la problématique plus ou moins faussée du XVI[e] siècle. D'où la nécessité d'un dialogue sérieux entre catholiques et Orthodoxes. Il faudra avant tout poser la question de la position de l'évêque dans l'Église. De sa solution dépendront aussi bien la position des laïcs qu'un fonctionnement plus traditionnel de la primauté romaine.

Le jour béni de l'union des chrétiens semble encore bien éloigné : « parmi ceux qui on travaillé pour le rapprocher, le nom du pape Jean XXIII sera inscrit en lettres d'or dans le livre de l'Histoire de l'Église ». Telle est la fin de cette conférence franche et suggestive.

Une COPIE des documents remis à tous les observateurs-délégués au concile du Vatican a été adressée au Patriarche œcuménique, Mgr ATHÉNAGORE. Dans son MESSAGE de Noël S.S. le Patriarche appela le Concile « une manifestation de la sagesse divine » et exprima l'espoir que « dans un proche avenir nous aurons des circonstances plus positives pour une compréhension mutuelle et pour un contact théologique plus fructueux ».

En CRÈTE, le métropolite IRÉNÉE (Galanakis) de Kissamos, mu par l'esprit d'union qui souffle actuellement dans le monde chrétien, a eu l'excellente initiative de réunir divers membres des différentes confessions au monastère historique de GONIA, le 28 janvier. C'est le premier évêque orthodoxe à agir de la sorte en Crète. Parmi les participants : le R. P. Arsène AGIOUS, capucin et curé à la Canée, le pasteur KARVONNIS de la même ville et plusieurs autres protestants.

A ATHÈNES, le *Syndesmos* avait organisé une rencontre semblable à laquelle prit part l'évêque auxiliaire de l'archevêché, Mgr PANTÉLÉIMON d'Achaia (v. plus loin, p. 133).

Un porte-parole de l'évêché orthodoxe de PATRAS a publié un article dans le journal *Peloponisos* suggérant le RETOUR du chef de l'apôtre saint André, protecteur de Patras, au lieu de son martyre. La relique se trouve depuis de longs siècles à Rome. *Anaplasis* de février apporte son soutien à cette idée, en soulignant la portée œcuménique d'un tel geste de la part du Vatican pour l'accroissement de la charité entre les deux Églises.

L'organe du Patriarcat œcuménique, *Apostolos Andreas*, dans une série de numéros à partir du 12 décembre dernier, a consacré plusieurs ARTICLES pleins de sympathie et d'attention au Con-

cile du Vatican. Ils sont de la main des métropolites ATHÉNAGORE d'Elaia (à Québec), CHRYSOSTOME de Myre et JAKOVOS de Philadelphie. Ce dernier fait remarquer que l'absence d'observateurs de Constantinople au Concile ne signifie nullement un refus absolu, et rappelle que l'Église de Constantinople a été la première à s'intéresser à l'initiative de Jean XXIII. Il invite à la prière pour la santé du Pape, condition à l'achèvement de son œuvre salutaire [1].

Anglicans. — Le Dr. RAMSEY, archevêque anglican de Cantorbéry et primat de l'Église d'Angleterre, dans son sermon de Noël prononcé à la cathédrale, a déclaré : « Nous prions aujourd'hui pour le pape Jean XXIII, afin qu'il recouvre la santé et la force et qu'il puisse poursuivre son œuvre de charité ». Se félicitant des progrès accomplis dans le sens de l'unité des chrétiens durant 1962, l'archevêque a ajouté : « Dans toute la chrétienté on se rend de plus en plus compte de l'unité qui existe parmi ceux qui croient dans la divinité du Christ et l'on s'efforce de remplacer par la compréhension et l'amitié la rivalité et la réserve qui existent entre chrétien de traditions différentes ».

Le *Church Times* du 8 février — un volumineux numéro bien intéressant, édité à l'occasion de son centenaire, jubilé auquel

1. Notons quelques articles : Mgr Emilianos TIMIADIS, *Between the two Romes*, dans *The Church Quarterly Review*, oct.-déc. 1962, p. 401-410 (en allem. dans *Una Sancta* 1962, n° 2, *Zwischen altem und neuem Rom*, p. 126-139).

John MEYENDORFF, *The Orthodox Concept of the Church*, dans *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 1962, n° 2, p. 59-71.

P. GNEDIČ, *La conception orthodoxe de l'Église et de l'unité de la vie ecclésiale*, dans *ŽMP* 1962, n° 8, p. 48-61.

P. E. MELIA, *Dans l'attente du Concile général. Réflexions sur la structure de l'Église Orthodoxe universelle*, dans *Le Messager Orthodoxe* (Paris), 1962, n° 2, p. 3-19.

Demosthenes SAVRAMIS, *Der universale Charakter der Orthodoxie*, dans *Ostkirchliche Studien* 1962, n° 1, p. 3-13.

N. A. NISSIOTIS, *The Witness and the service of Eastern Orthodoxy to the One undivided Church*, dans *Sobornost*, 1962, n° 7, p. 349-358.

Charles NAPIER, *The Orthodoxe Church and the Council*, Ibid., p. 382-398.

Robert CLÉMENT, *Église latine et Églises d'Orient. Difficultés et Espoirs*, dans *Le Lien*, mai 1962, p. 2-23, et dans le *Bulletin d'Orientations œcuméniques*, 1962, n° 1, p. 24-43.

Irénikon s'associe de tout cœur ! — contient une contribution de l'ancien archevêque de Cantorbéry, le Dr. FISHER, qui y traite de l'avenir du mouvement œcuménique. Il y expose, avec autant de réalisme que d'optimisme, la nouvelle situation créée par le fait qu'entre le COE et les autorités de l'Église de Rome des contacts ont commencé à s'établir, ainsi que des échanges d'informations. Mais l'ancien président du COE tient à souligner la totale disparité entre le COE et l'Église de Rome, disparité qui empêchera toujours d'en faire deux partenaires auxquels pourrait éventuellement se réduire le dialogue. A mesure que le mouvement œcuménique avancera, ce ne sera plus lui qui influencera les Églises locales, mais ce sera elles qui l'influenceront et le mèneront. Ce qui en résultera pour le dialogue et les relations avec Rome, c'est l'Esprit Saint qui en tient le secret.

Notons encore la grande ferveur dans l'observance de la SEMAINE DE L'UNITÉ en Angleterre. Malgré le froid, en plusieurs occasions a été rompue la « glace œcuménique » qui divise la chrétienté [1].

Le décès du *cardinal* GODFREY de Westminster (*22 janvier*) a également révélé qu'en Angleterre l'œcuménisme produit ses fruits. Aux funérailles, l'archevêque de Cantorbéry s'était fait représenter par le Dr. ALLISON, évêque anglican de Winchester, qui était accompagné de sept autres représentants officiels de l'Église d'Angleterre [2]. Quant au cardinal défunt, tous les témoignages s'accordent pour faire l'éloge de son zèle et de son amabilité. Homme de la « vieille école », a-t-on écrit, il a maintenu les relations entre l'Église catholique romaine et l'Église d'Angleterre plus ou moins au point où elles en étaient quand il fut intronisé archevêque de Westminster, « ni plus chaudes, ni plus froides » [3]. Il appartient désormais à son successeur de faire monter un peu plus la température dans ce domaine.

Ajoutons ici que le pasteur Leslie DAVIDSON, président de la Conférence méthodiste d'Angleterre, a été reçu en audience le 8 février par le pape Jean XXIII. Au cours de cette visite, d'un

1. *CT*, 25 janv.
2. *Id.*, 1er févr.
3. *Id.*, 25 janv.

caractère strictement privé, le pasteur Davidson « remercia le Saint-Père pour son activité en faveur de l'unité des chrétiens »[1].

Protestants. — Notons d'abord quelques réflexions du Professeur LOVSKY, de l'Église réformée de France, dans un exposé fait au Centre de formation pour laïcs de GLAY, au pays de Montbéliard :

« Soyons assez simples pour discerner dans le mouvement œcuménique l'œuvre du Saint Esprit, du Père et du Fils ». Il faut s'interdire loyalement de sanctifier nos scléroses en prudence évangélique et d'accueillir des slogans de l'espèce « on nous mène à Rome ». C'est le « vieil homme » protestant qui parle ainsi. L'amusant ou plutôt le tragique dans les discussions sur les risques, les dangers, les arrières-pensées de l'œcuménisme, provient de ce que les mêmes avertissements sont symétriquement prodigués par les « intégristes du catholicisme, singulièrement accordés ainsi avec les anti-catholiques les plus virulents. On ne dit certes pas : « on nous mène à Genève », mais « on nous change notre religion ». L'œcuménisme n'est pas une trahison de la Réforme, il en est plutôt comme un second printemps. Devant l'œcuménisme, les Églises protestantes sont mises au pied du mur parce que la doctrine de tous les protestants, c'est que l'Église du Christ doit toujours accepter d'être réformée. Il s'agit d'un appel à quelque chose qui nous dépasse et qu'il faut recevoir du Saint-Esprit. « L'aventure, la prière œcuménique, ajouta encore le Professeur Lovsky, invitent le chrétien ordinaire à entrer de toute sa foi, de toute son espérance dans une vision exaltante, un travail ambitieux aux dimensions de la terre tout entière »[2].

Invités par la sous-commission « Catholicisme » de la Commission d'Études œcuméniques de la Fédération protestante de France, des représentants officiels des Églises luthériennes et réformées et des principaux mouvements protestants d'évangé-

1. *SŒPI* 15 févr., et *ICI*, 1er mars, p. 6. « Oublions les tristes siècles où les hommes se rencontraient pour se disputer », a dit le pape à son visiteur. Quand on fit entrer la suite du président méthodiste, Jean XXIII, en voyant la robe rouge du Rev. Douglas SPEAR, aumônier de la Royal Navy, s'exclama : « Tiens, un cardinal méthodiste ».

2. *SŒPI*, 18 janv., p. 1.

lisation et de recherche, se sont réunis à la ROCHE-DIEU, Bièvres, les 8 et 9 janvier. Le but de cette session était d'engager une réflexion commune sur les conditions actuelles du dialogue avec le catholicisme et les problèmes qu'il pose sur les plans théologique, pastoral et pédagogique, dans l'éclairage des résultats connus de la première session du Concile du Vatican II. La Fédération protestante de France a décidé de faire de la sous-commission « Catholicisme » une commission chargée de coordonner l'étude de toutes ces questions [1].

En ESPAGNE, au mois de janvier, la Conférence des archevêques et métropolitains espagnols a pris d'importantes décisions au sujet du STATUT DES PROTESTANTS de ce pays. Ils ont étudié un projet de loi, proposé par le gouvernement, qui donne aux communautés protestantes la reconnaissance juridique, le droit d'avoir des écoles et de distribuer leurs traductions de la Bible, d'avoir des hôpitaux et des cimetières. La hiérarchie espagnole a déclaré ne pas s'y opposer et accepter les modifications qui s'imposent dans les circonstances actuelles, en vertu de la liberté de conscience et de ses façons de s'exprimer et de se manifester dans la société moderne. Une interdiction subsiste cependant, celle de faire du prosélytisme. — Il se comprend que la presse mondiale ait donné quelque importance à cette nouvelle qui est réjouissante particulièrement du point de vue œcuménique [2].

Sur l'ÉVOLUTION DES RAPPORTS ENTRE PROTESTANTS ET CATHOLIQUES la revue *Réalités* de février publia une importante interview du théologien réformé Karl BARTH. Interrogé sur la question à savoir si les catholiques et les protestants sont aujourd'hui plus proches ou plus éloignés les uns des autres qu'il y a un siècle, le professeur Barth a répondu : « Infiniment plus proches, il n'y a pas de comparaison ».

1. Id., 25 janv., p. 4 ; *Réforme*, 26 janv., p. 10.

2. *Catholic Herald*, 14 déc., publie une interview de Hugh KAY avec le ministre espagnol des Affaires étrangères M. CASTIELLA, l'auteur du nouveau projet, interview qui montre qu'à ce moment l'État désirait la complète égalité des droits, mais qu'une partie de la hiérarchie était encore réticente. La nouvelle attitude assouplie de l'épiscopat espagnol semble être dûe autant aux pressions du gouvernement dans sa politique de libéralisation qu'aux contacts que les évêques espagnols ont eus, lors du Concile, avec les évêques d'autres pays.

« Nous ne nous connaissions pas du tout. Au début du siècle, quand j'ai fait mes études de théologie, il n'était pas question que je lise un livre catholique contemporain. Ces ouvrages, pour les protestants, étaient illisibles. Et de même les catholiques, qui ne nous connaissaient, pour la plupart, que par des livres de réfutation, se faisaient de l'Église réformée une idée étrange. Tandis qu'aujourd'hui le rideau de fer est levé... »[1]

Vieux-catholiques. — *ICI*, 15 janv., contient quelques pages d'informations sur l'Église vieille-catholique aux PAYS-BAS et ses relations œcuméniques.

A l'occasion de l'ouverture du concile et de l'envoi à Rome d'un observateur-délégué vieux-catholique, représentant de la Conférence internationale de l'épiscopat vieux-catholique, Mgr U. KÜRY, évêque de l'Église catholique-chrétienne de la Suisse, a fait lire une PROCLAMATION dans les chaires de son Église, invitant ses fidèles à la prière d'intercession pour le concile. Malgré les difficultés encore existantes, « l'ancienne attitude polémique, souvent trop violente, a cédé la place au respect et à la considération réciproques. Nous nous réjouissons de ce changement et ne voulons pas méconnaître l'appel du Seigneur qui s'y fait entendre »[2].

Deux nouvelles publications œcuméniques catholiques doivent être signalées : *Oecumene*, revue bimestrielle, paraissant en Hollande (« Den Eikenhorst », Boxtel).

The Ecumenist paraît aux États-Unis, sous la direction du P. Gregory BAUM (401 West 59 th St., N. Y. 19, N. Y.).

1. *Réalités*, févr., p. 27. — Quelques articles : C. A. DE RIDDER, *Connaissance protestante du catholicisme romain*, dans *Études théologiques et religieuses*, 1962, n° 3, p. 259-276 (dans ce fascicule on trouvera aussi une chronique *Avant le IIe Concile du Vatican*, p. 277-298).

Lutherische Rundschau (éd. angl. *Lutheran World*) d'octobre est principalement consacré au Concile du Vatican II et au thème du dialogue œcuménique. On y remarquera une contribution de M. J. BOSC, *Le dialogue théologique*, parue déjà dans *Le Semeur* 1962, n° 3, p. 515-522, et reprise dans *Kirche in der Zeit* 1962, n° 11, p. 444-448.

Wilfried JOEST, *Die tridentinische Rechtfertigungslehre*, dans *Lutherische Rundschau* 1962, N° 3 (ce fascicule est entièrement consacré à la doctrine de la Justification), p. 260-279.

2. *Le Sillon* (Genève), 1962, n° 8. Ce même fascicule donne des statistiques sur la communion vieille-catholique d'aujourd'hui.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Au début de février le Dr. Gunnar HULTGREN, archevêque d'Uppsala et Primat de l'Église luthérienne de Suède, a rendu visite au Patriarche œcuménique à Istanbul. Un des résultats immédiats de cette rencontre sera probablement un premier échange d'étudiants en théologie entre les deux Églises. L'archevêque d'Uppsala s'est rendu également en Grèce pour une visite à Mgr CHRYSOSTOME, archevêque d'Athènes et Primat de l'Église orthodoxe de Grèce.

Début février aussi le Patriarche œcuménique a reçu le Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT, secrétaire du COE, et lui a conféré la croix de grand commandeur de l'Ordre du Saint-Sépulcre, en reconnaissance des grands services rendus à la cause de l'unité chrétienne.

Du 15 au 25 décembre, l'archevêque orthodoxe russe Mgr NICODÈME de Jaroslav et Rostov, chef du Département des relations extérieures du Patriarcat de Moscou, membre du Comité exécutif et du Comité central du COE, a été l'hôte de la Fédération protestante en France. Le programme de cette visite a permis à la délégation russe d'observer la vie des paroisses protestantes en France. A Paris, en Alsace et à Montbéliard, à Lyon, à Taizé et dans le Midi il y a eu surtout des contacts personnels. A Paris, Marseille et Montpellier, Mgr Nicodème a pris part à des cultes et donné la prédication. La visite a suscité des entretiens fructueux sur la richesse des traditions communautaires orientales et la présence chrétienne au monde. La rencontre, dit le communiqué de la Fédération protestante, a été au-delà de tout ce que l'on avait pu attendre et se solde par un enrichissement spirituel mutuel [1].

1. Sur son chemin de retour vers Moscou, Mgr NICODÈME a bien voulu s'arrêter au monastère de Chevetogne, spécialement voué à la cause de l'Unité. C'est dans la nouvelle église byzantine que, le 27 décembre, s'est faite la réception de l'Archevêque, accompagné de Mgr BASILE Krivoshein, d'un diacre et d'un étudiant en théologie. Après une allocution de bienvenue du R. P. Prieur, Mgr Nicodème a parlé sur le sens de la vocation monastique et du rôle que peuvent jouer les moines dans le travail pour l'Unité. La cérémonie se termina par une fervente prière litanique. Après avoir pris le repas avec les moines, l'Archevêque s'est entretenu pendant près de deux heures avec la communauté. Il visita le monastère et se rendit avec sa suite au cimetière où, malgré le froid, il voulut, avec quelques-uns, chanter une « pannikhide » — petit office des défunts —

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Conversations entre les Églises anglicane et méthodiste.* Sous ce titre vient d'être publié à Londres un rapport qui est la conclusion d'une série de discussions entre les deux Églises mentionnées depuis 1956. Deux propositions sont faites en vue de faciliter la fusion des deux Églises en une seule : d'une part la désignation d'évêques méthodistes, d'autre part une très large autonomie de l'Église d'Angleterre par rapport à l'État, un changement radical de son statut d'« Église établie » contrôlée par le Parlement. Le rapport a été rédigé par une commission mixte de 25 théologiens sous la direction du Dr. H. J. CARPENTER, évêque anglican d'Oxford, et le Dr. Harold ROBERTS, ancien président de la Conférence méthodiste. On ne se cache pas, des deux côtés, les grands obstacles à surmonter pour arriver à réaliser un tel projet d'unité.

Mouvement oecuménique. — Du 11 au 14 février s'est réuni à Genève le COMITÉ EXÉCUTIF du COE (16 membres). Dans son rapport, le secrétaire général, M. W. A. VISSER 'T HOOFT, s'est arrêté assez longuement au Concile du Vatican et à l'œcuménisme catholique, tout en s'interrogeant sur la vraie portée et valeur des changements intervenus dans ce domaine. Il a signalé que les rapports entre le Secrétariat pour l'Unité et le COE vont croissant et deviennent de plus en plus féconds ; ils permettent non seulement « un substantiel échange d'informations », mais aussi « la discussion régulière des sujets d'intérêts communs ». Il a fortement insisté sur la nécessité d'un véritable dialogue. Cela s'appliquerait particulièrement à l'heure actuelle aux problèmes des mariages mixtes [1] et de la liberté religieuse qui sont « non seulement importants en eux-mêmes, mais constituent en même temps des tests de la réalité et du sérieux de l'attitude œcuménique ». Le Comité exécutif déclara dans un communiqué qu'il se réjouit à la perspective de contacts plus nombreux avec l'Église catholique romaine.

sur les tombes de dom Lambert Beaudnin, fondateur du monastère, et des autres confrères défunts. La communauté de Chevetogne a été très impressionnée par cette visite si cordiale ; ce jour constitue une date importante dans les annales du monastère.

1. *ICI*, 1er févr. contient un Dossier sur le problème des mariages mixtes, p. 17-24.

Parmi les autres sujets des délibérations figurait le programme de la 4e CONFÉRENCE DE FOI ET CONSTITUTION qui devra avoir lieu du 12 au 26 juillet à MONTRÉAL (Canada), sous les auspices de la Commission de Foi et Constitution du COE. En vue de cette rencontre, le Département Foi et Constitution du COE a invité quinze théologiens catholiques et quinze théologiens orthodoxes, anglicans et protestants, qui passeront une semaine (18-23 mars) à l'Institut œcuménique de Bossey pour une consultation concernant les sujets suivants : *Le Christ et l'Église ; la tradition et les traditions ; le Culte ; l'Institutionalisme.*

Le PATRIARCAT DE MOSCOU a nommé comme son représentant officiel auprès du COE Mgr VLADIMIR Kotliarov, qui succède à l'archiprêtre Vitaly BOROVOÏ, l'occupant de ce poste à titre provisoire depuis que l'Église orthodoxe russe était devenue membre du COE à New-Delhi en novembre 1961 [1].

La CONFÉRENCE DES ÉGLISES EUROPÉENNES, à laquelle on est habitué d'associer le nom de NYBORG (Danemark) où se sont tenues les premières réunions [2], sera davantage structurée et recevra une CONSTITUTION. Ainsi en a été décidé au cours d'une consultation récente à Genève. La Constitution comportera cinq présidents [3], un comité exécutif de 15 membres et un secrétariat. Elle prévoit la réunion tous les deux ans d'une Assemblée générale. Le secrétaire de la Conférence, le pasteur Glen Garfield WILLIAMS, qui est également secrétaire pour l'Europe de la Division d'Entraide et de Service des Églises et de l'Assistance aux Réfugiés du COE, a relevé que la Constitution sauvegardera absolument l'indépendance des Églises membres, tout en contribuant à établir une meilleure coopération entre elle et avec

1. *SŒPI*, 22 févr., p. 2. Mgr Vladimir est né en 1929. Après des études théologiques à Moscou et à Léningrad, il fut professeur à l'Académie de théologie dans cette dernière ville. En 1962, il fut chargé de la mission de l'Église russe à Jérusalem.

2. Sur la dernière en date, celle d'octobre 1962, cfr *Irénikon* 1962, p. 576-582.

3. Les noms des premiers cinq présidents sont les suivants : M. Egbert EMMEN, secrétaire général de l'Église réformée néerlandaise ; le M. Rev. Leslie HUNTER, précédemment évêque de Sheffield, Angleterre ; l'archevêque Jaan KIIVIT, de l'Église luthérienne d'Estonie ; l'archevêque SERGE, de l'Église orthodoxe russe, exarque patriarcal à Berlin, et l'évêque Hans LILJE, de l'Église évangélique luthérienne unie d'Allemagne.

le COE. On prévoit la formation de quatre groupes de travail pour l'étude des sujets suivants : l'Église et l'État dans l'Europe d'aujourd'hui ; les tâches communes des Églises dans une Europe unifiée ; la coopération responsable entre les générations ; la responsabilité de l'Europe à l'endroit des autres continents. — La prochaine assemblée générale de la Conférence aura lieu à Nyborg en octobre 1964.

SŒPI du 22 février publie comme d'habitude à cette époque un calendrier des rencontres œcuméniques prévues pour l'année 1963 [1].

5 mars 1963.

1. Quelques textes : *Verbum Caro* n° 62 (1962) contient des textes de New Delhi concernant le thème de l'unité, avec un commentaire de Max THURIAN. Deux rapports de la Commission sur le culte de Foi et Constitution sont publiés dans le n° 64 de cette revue qui publiera aussi les autres documents préparatoires à la Conférence de Montréal pour les lecteurs de langue française.

R. MEHL, *L'évolution de l'ecclésiologie dans la pensée du mouvement œcuménique*, cfr *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1962, n° 2-3, p. 212-224.

Lukas VISCHER, *Le Concile de Rome et le Conseil œcuménique*, dans *Foi et Vie*, juil.-août 1962, p. 3-19.

Gerassimos KONIDARIS, *The orthodox contribution in the section of Unity in New Delhi*, cfr *Theologia* (Athènes), 1962, n° 2, p. 183-187 (dans ce même fascicule, M. RAMSEY, archevêque de Cantorbéry, *Constantinople and Canterbury* — conférence prononcée à l'Université d'Athènes, 7 mai 1962).

Dans *De Maand*, févr. 1963, une interview du Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT sur le Concile, par le rédacteur en chef de cette revue, M. Jean GROOTAERS.

Notes et Documents

I. Le Millénaire du Mont Athos

Les Églises Orthodoxes d'Orient se préparent à fêter dans le courant de cette année 1963 le millénaire de la fondation du grand couvent de Saint Athanase au Mont Athos (963), la célèbre péninsule monastique de la Grèce. A cette occasion des fêtes importantes sont prévues en Orient, qui rappelleront à tous les chrétiens combien la Sainte Montagne a été, depuis mille ans, un foyer de prière et de sainteté, et combien les Orthodoxes de tous les pays orientaux ont eu à cœur d'y avoir leurs sanctuaires et leurs communautés, donnant ainsi à la péninsule le caractère d'une capitale spirituelle.

On sait que les empereurs byzantins avaient doté de nombreux privilèges les monastères du Mont Athos, y compris le monastère bénédictin qui y fut établi durant plusieurs siècles.

A l'occasion de ce jubilé extraordinaire, les moines d'Occident ont voulu eux aussi porter un témoignage d'estime fraternelle et d'admiration envers leurs frères d'Orient, dont le passé a été si fécond. Les bénédictins de Chevetogne, dont le monastère a été fondé par Pie XI en 1926 pour s'occuper des Orientaux séparés et du problème de l'unité chrétienne, ont fait appel à de nombreux collaborateurs adonnés spécialement aux études byzantines et monastiques, en vue de publier un recueil dont la première partie est déjà à l'impression, et qui est destiné à célébrer le monachisme athonite dans ses relations avec l'Occident.

De plus, ils ont voulu donner à tous ceux qu'intéressent ces questions, tant catholiques qu'Orthodoxes, la possibilité de se rassembler, et ils ont organisé à Venise, la ville la plus orientale de l'Occident, grâce à l'aide de la « Fondazione Giorgio Cini », en l'île de St-Georges-le-Majeur et du monastère bénédictin y attenant, un congrès qui se tiendra à la Fondazione Cini du 3 au 6 septembre prochain sous la présidence de l'Abbé Primat de Bénédictins. A côté de conférences relevant l'objet des fêtes athonites de 1963, auront lieu au même endroit des expositions et des manifestations.

La reprise prochaine des travaux du concile et l'intérêt qui s'est manifesté à cette occasion envers les Orientaux et les chrétiens séparés ont encouragé S.E. le Cardinal Urbani, patriarche de Venise à donner par son appui un relief particulier à ce congrès.

Nous y reviendrons dans notre prochain fascicule.

II. Chronique des publications monastiques

La prochaine célébration du millénaire du Mont Athos nous invite à encadrer les recensions des ouvrages qui suivent, et qui traitent du monachisme, d'un bref coup d'œil rétrospectif sur ce qui a été écrit sur ce sujet dans *Irénikon* depuis ses débuts. Outre deux chroniques concernant diverses publications monastiques parues respectivement en 1943 (« Questions sur l'Église et son unité », p. 42-68) et en 1951 (p. 190-203), et beaucoup de comptes rendus de travaux sur les moines, que nous ne pouvons songer à énumérer, *Irénikon* s'est toujours intéressé, dès le début de son existence et en raison même du but de sa fondation, au monachisme oriental et spécialement à celui de la Sainte Montagne ainsi qu'à l'idéal qu'il représente dans le monde chrétien.

Dès 1929, des moines de Chevetogne (en ce temps-là d'Amay), ont fait à l'Athos des séjours plus ou moins prolongés. Notre fondateur, dom Lambert Beauduin, s'y rendit lui aussi, et d'autres le suivirent, désireux de s'initier aux choses de l'Orient et d'accomplir en même temps un pèlerinage à l'endroit où d'autres bénédictins avaient, il y a presque dix siècles, été rejoindre le fondateur de la grande Lavra, saint Athanase.

On trouvera dans la note ci-dessous la liste d'une quarantaine d'études relatives à l'histoire du monachisme oriental parues dans notre revue, liste qui pourra être utile à ceux qu'intéressent ces études [1].

1. Hiéromoine LEV, *Saint Théodore Studite. A propos du XIe centenaire de sa mort* (826-1926). 1 (1926) p. 338-343. — A. SIPIAGUINE, *Aux sources de la piété russe. La Lavra des Cavernes à Kiev. Origines byzantines et monastiques. Les fondateurs. La sainte Pléiade.* « Irénikon-Collection », n° 2, 2 (1927) 33-62. — S. TCHETVÉRIKOFF, *Les « Staretz » russes. La recherche des voies du Seigneur.* 3 (1927) 143-146. — XXX, *L'état actuel de la Lavra des Cavernes à Kiev.* 3 (1927) 146-149. — A. de LILIENFELD, *Le monachisme protestant.* 3 (1927) 331-339] — B. APRELEFF, *La Sainte Montagne de l'Athos.* 3 (1927) 391-397. — R. DUGUET, *Le monastère de Solovki.* 5 (1928) 492-502. — Th. BELPAIRE, *Lettres du Mont Athos.* 6 (1929) 20-44 ; 168-201 ; 332-365. — Vl. KOJEVNIKOV, *Les monastères*

Il y a aujourd'hui et de plus en plus un « problème » du monachisme, problème qui se situe dans l'ensemble des mouvements de « retour aux sources ». Il a commencé de préoccuper les moines et il préoccupe aujourd'hui, au premier chef, les responsables des communautés parce que, du domaine des idées, ce mouvement a

russes. 6 (1929) 544-558. — L. BEAUDUIN, *La vie monastique dans le Désert de Judée*. 6 (1929) 633-642. — XXX, *Vie de notre bienheureux Père S. Jean l'Ibère et de S. Euthyme, son fils, écrite par le pauvre hiéromoine Georges*. 6 (1929) 767-784 ; 7 (1930) 50-67 ; 181-196 ; 448-460. — XXX, *Les moines (en Russie)*. Chronique. 7 (1930) 700-702. — Th. BECQUET, *Les monastères des Météores en Thessalie*. 8 (1931) 373-383. — Hiéromoine PIERRE, *Vie de saint Athanase l'Athonite*. 8 (1931) 457-499 ; 667-689 ; 9 (1932) 71-95 ; 240-264. — XXX, *Le monachisme (en Russie)*. Chronique. 9 (1932) 365-367. — Th. BECQUET, *Le monastère d'Hosios Loukas*. 9 (1932) 429-439. — Th. BELPAIRE, *L'histoire populaire de Séraphim de Sarov*. 10 (1933) 140-159. — M. SCHWARZ, *Un réformateur du monachisme orthodoxe au XVIII[e] siècle, Païsios Veličkovskij*. 11 (1934) 561-572. — E. PANTELAKIS, *Le monastère du Sinaï*. 12 (1935) 3-33. — Th. BELPAIRE et TH. BECQUET, *Les monastères de l'Ouadi-Natrûn*. 12 (1935) 351-371. — M. SCHWARZ, *Monachisme (en Roumanie)*. Chronique 12 (1935) 268 ; 278-279 ; 14 (1937) 255-258. — Gr. PERADZE, *Le moine oriental*. 13 (1936) 472-473. — E. BEHR-SIGEL, *Nil Sorskij et Joseph de Volokolamsk*. 14 (1937) 219-227. — M. ROTHENHAEUSLER, *La doctrine de la « Theologia » chez Diadoque de Photiké*. 14 (1937) 536-553. — H. KELLER, *L'abbé Isaïe-le-Jeune*. 16 (1939) 113-126. — S. B(OLŠAKOV), *La R[de] Mère Rufine, abbesse du couvent de N. D. de Vladimir à Charbine*. 16 (1939) 175-177. — UN MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT, *La Prière de Jésus. Sa genèse et son développement dans la tradition byzantino-slave*. 20 (1947) 249-273 ; 381-421. — E. MERCENIER, *Le Monastère de Mar-Saba*. 20 (1947) 283-297. — J. LEROY, *La vie quotidienne du moine studite*. 27 (1954) 21-50. — I. DOENS, *La Réforme législative du patriarche Justinien de Roumanie. Sa Réforme et sa Règle monastiques*. 27 (1954) 51-92. — A. VAN RUIJVEN, *Pèlerinage à Patmos*. 28 (1955) 219-227. — J. MEYENDORFF, *Les biens ecclésiastiques en Russie des origines au XVI[e] siècle*. 28 (1955) 396-405 ; *Partisans et ennemis des biens ecclésiastiques au sein du monachisme russe aux XV[e] et XVI[e] siècles*. 29 (1956) 28-46 ; 151-164. — A. VAN RUIJVEN, *Le « Rossikon » ou monastère russe de St-Pantéléimon au Mont Athos*. 30 (1957) 44-59. — G. BAINBRIDGE, *Du nouveau sur le Mont Athos*. 30 (1957) 332-337. — A. VAN RUIJVEN, *Premier millénaire de l'arrivée de saint Athanase au Mont Athos*. 31 (1958) 156-164. — *Un congrès sur le monachisme oriental*. 31 (1958) 214-221. — J. GRIBOMONT, *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile*. 31 (1958) 282-307 ; 460-475. — *Le millénaire de la fondation de la Grande Laure au Mont Athos et l'Ordre bénédictin*. 33 (1960) 234-236. — O. ROUSSEAU, *Reviviscence du monachisme oriental*. 33 (1960) 385-390. — C. LIALINE, *Monachisme oriental et monachisme occidental*. 33 (1960) 435-459. — S. DE VOS, *Le monachisme orthodoxe en Yougoslavie*. 34 (1961) 217-231. — I. DOENS, *Monastères orthodoxes en Grèce*. 34 (1961), 346-392.

cherché à s'introduire dans la pratique, ce qui n'a pas été le fait de tous les âges. On cherche à repenser l'idéal monastique en ses profondeurs, à le dégager de ses formes mixtes, dans lesquelles la cléricature et le ministère sont venus l'insérer. On veut aussi pourtant ressaisir le rôle que le monachisme en tant que tel, tout en étant séparé du monde, doit exercer sur le monde et dans le monde. Le contact avec les Orthodoxes a attiré l'attention sur la fonction qu'exerce le monachisme en Orient où il a conservé, malgré des périodes diversement prospères, une certaine pureté vivace qui y est demeurée le point de mire de toute sainteté. Certains ont contesté, au nom de notre théologie et de son progrès, la valeur de cette conception. L'accent qu'on a mis sur le laïcat a cherché à opposer un autre genre de perfection à la perfection monastique, à quoi ont répondu certains laïcs orthodoxes par une vue plus profonde du monachisme lui-même. On est donc ici en pleine recherche, recherche qui s'est accompagnée de découvertes nouvelles de la part des historiens, et qui ont remis en question beaucoup de notions considérées comme acquises.

L'abondance des publications récentes, livres et articles de valeur, concernant le monachisme est un indice du renouveau d'intérêt qu'on lui porte. De plus en plus le désir se fait sentir de rendre à la vocation monastique son caractère totalitaire, et de la distinguer de la vocation religieuse en général, sous laquelle on a tenté de la placer si longtemps. Plusieurs ont suggéré, à propos du présent Concile, qu'un « droit monastique » soit distinct, dans une nouvelle législation, du droit des religieux pur et simple. Il y aurait, selon plusieurs, une réalité ecclésiale à sauver dans le monachisme, et un effort devrait être fait de la part des canonistes pour arriver à la bien comprendre. Il nous semble que ce serait un manque de clairvoyance que de ne pas se ranger à cette opinion, quoi qu'il en puisse paraître. Non seulement les milieux monastiques eux-mêmes sont intéressés à ce redressement, mais en dehors, parmi les chrétiens vivant dans le monde, parmi ceux qui sont liés aux recherches ecclésiologiques en tout cas — et ils deviennent de plus en plus nombreux —, cette question se pose avec une certaine acuité.

Un phénomène à relever tout d'abord est le nombre de revues et collections qui, depuis quelques années, s'occupent particulièrement des choses monastiques. La Série *Studia Anselmiana*, publiée par l'Institut pontifical St-Anselme à Rome, qui a été inaugurée en 1933 par le fascicule du regretté D. A. Stolz *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*, avait pour but de publier des

études concernant les matières enseignées dans les Facultés de cet Institut (théologie, philosophie, droit canon). Jusqu'en 1939, sur les neufs fascicules sortis, deux seulement, soit moins d'un tiers, traitaient de matières non scolastiques. A partir du dixième fascicule jusqu'au cinquantième (1962), dix à peine les concernent encore ; le reste est consacré à des études monastiques et patristiques, ces dernières souvent en liaison avec la doctrine ascétique des anciens. Peut-être est-ce l'occasion de rappeler ici que vers la fin du siècle passé, l'Abbé Primat des Bénédictins dom H. de Hemptinne, résidant à St-Anselme, avait demandé pour son collège à l'un des savants patrologues de l'Ordre, dom Germain Morin, de dresser un programme d'études qui fût conforme à la tradition bénédictine, programme que nous avons en vain recherché. Ce programme élaboré avec soin n'avait pas été approuvé par la Congrégation des Études. On était au début de la restauration thomiste de Léon XIII, et le mouvement n'était pas dans ce sens. On peut trouver cependant dans le *Proemium* du 1er volume de la *Summa theologica* de dom Laurent Janssens, alors recteur de ce collège, un désir de remonter à des sources plus anciennes que saint Thomas lui-même, et de s'appliquer aussi à l'étude des Pères et des auteurs monastiques *qui sub vexillo claustralis pacis doctrinae luctas fortiter sustinuerunt* (Fribourg-Br., 1900, p. XIII). Mais, de fait, le retour à la patristique et à son prolongement dans la littérature monastique du moyen âge ne se ferait que le thomisme une fois absorbé. Encore faut-il ajouter qne l'intérêt pour la théologie monastique est allé s'intensifiant, et que, en grande partie sous l'influence de dom Jean Leclercq, un de ses principaux initiateurs, le nombre des publications qui s'y rapportent augmente de jour en jour dans la série anselmienne et ailleurs.

Un autre fait à noter aussi, est la reviviscence des études monastiqnes au sein de l'Ordre des Cisterciens réformés, et le renouveau qni s'y cherche, même au point de vue des institutions, renouveau dans lequel l'influence du P. Thomas Merton a joué un rôle incontestable. Très écrasé par un régime où le légalisme était devenu abusif, cet Ordre retrouve en ce moment une jeunesse, et on en voit la manifestation dans un goût prononcé pour le retour aux sources. Les *Collectanea Cisterciensia* publient depuis 1959 (nº 3) un « Bulletin de spiritualité monastique » très remarquable, dont le but est d'« orienter l'intérêt spirituel des cloîtrés vers les récentes recherches éclairant les sources et le développement de leur spiritualité » (p. 263). La mise en ordre de ce bulletin a été confiée à un jeune moine, le P. André Louf, de l'Abbaye du Mont-des-Cats, devenu depuis peu

Abbé de son monastère, et de qui nous avons le droit de beaucoup attendre. Un autre cistercien, le P. Placide Deseille, de l'Abbaye de Bellefontaine, a été associé discrètement à la direction de la collection « Sources chrétiennes » pour la série intitulée « Textes monastiques d'Occident »[1]. Ayant lui-même visité plusieurs monastères orientaux, et étant en contact avec les milieux orthodoxes, il a, par le moyen de la spiritualité orientale, pu organiser des rencontres œcuméniques dans son monastère, apportant une contribution appréciable à l'intérêt pour ces études.

En la même année 1959, la vivante abbaye de Montserrat a entrepris la publication d'une revue importante : *Studia monastica*. Cette revue fut lancée au lendemain d'une semaine d'études qui eut lieu en ce même monastère du 29 septembre au 4 octobre 1958, groupant des Bénédictins et des Cisterciens, semaine d'études qui ne serait du reste que la première d'une série (Cfr *Stud. mon.* I, 1959, p. 206 sv.; et les autres fascicules [chroniques] pour les congrès mentionnés ci-après et qui avaient été précédés par d'autres). Cette même année 1958, avait eu lieu à Rome un congrès sur le monachisme oriental, un autre pour le XIVe centenaire de St-Germain-des-Prés à Paris, et un autre enfin sur la spiritualité clunisienne au centre d'études médiévales de Todi (Italie). En 1959, furent encore organisés des congrès à Werden (S. Ludger), Le Bec (S. Anselme), Maredsous (S. Gérard), Rome, San Gregorio *(Convegno italiano di spiritualità)* ; Viaceli (Espagne) (2e semaine d'études monastiques). Ces congrès ne sont pas seulement un signe des temps, ils sont aussi un symptôme du mouvement des idées. Si certains d'entre eux cherchent quelquefois à relever surtout des données d'histoire locale ou de doctrine générale, ils sont de toute manière un indice de la recrudescence d'intérêt pour les choses monastiques. Qui plus est, la plupart du temps ils ont une visée œcuménique, en ce sens qu'ils vont rechercher leurs lumières dans le monachisme oriental ou dans l'ancienne littérature des déserts, et par là jettent les yeux sur l'Orient orthodoxe actuel. On ne peut parler des moines sans remonter à l'époque classique qui a contenu en germe tous les développements postérieurs.

1. Les derniers volumes parus de cette collection sont : GUILLAUME DE ST-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, texte latin, introd. et notes de J. M. Déchanet, trad. franç. de M. Dumontier (S. chr. 82 ; sér. tex. mon. occid. 8) Paris, le Cerf, 1962 ; in-12, 418 p. — DÉFENSOR DE LIGUGÉ, *Livre d'Étincelles*, t. II, Id., n° 86/9 ; 1962, 348 p. [Cfr *Irén.*, 1961, p. 411], texte latin trad. et notes de H. M. Rochais *Lettres des premiers chartreux*, I (S. Bruno, Guigues, S. Anthelme), Intr. texte crit., trad. et notes par un chartreux ; (Id., n° 88/10) 1962, 270 p.

En 1960, plusieurs congrès eurent lieu encore : la 3e semaine d'études monastiques à El Paular (Madrid), et, chose curieuse, deux fois en Scandinavie : au congrès international des Sciences historiques à Stockholm et en l'Institut pour l'Étude comparative des civilisations à Oslo, où une série de conférences furent faites sur le monachisme, et particulièrement le monachisme oriental, par les meilleurs spécialistes.

Ce mouvement, qui ne s'arrêta plus, a donné en 1961 la 4e semaine d'études monastiques à Poblet, Espagne (sur les moines et les études), la session d'études cisterciennes à Westmalle (Belgique) et, en 1962, la 5e semaine d'études monastiques à El Paular, le congrès sur l'érémitisme à la Mendola, près de Trente, et celui consacré à la prière monastique, en la récente fondation bénédictine de Sorrès en Sardaigne. On aura remarqué combien l'Espagne était à l'avant plan de ces études. En 1962, une association y a été légalement reconnue, appelée *Sociedad de estudios monásticos* et dont l'organe est une publication appelée *Yermo*, le « Désert » [1].

Venons-en maintenant aux œuvres littéraires proprement dites. Signalons tout d'abord quelques ouvrages concernant l'ancien monachisme comme celui de G. Turbessi sur le monachisme prébénédictin [2], où sont mises en comparaison les diverses formes de monachisme non chrétien avec celles des déserts, et qui contient une riche bibliographie ; ensuite celui que nous a donné le P. Hamman, O.F.M. dans sa collection des « Lettres chrétiennes » sur les *Vies des Pères du désert*, comprenant une traduction nouvelle des Vies de saint Antoine et de saint Pachôme, de l'Histoire des moines de Théodoret et de quelques récits de Jean de Lycopolis [3]. Un petit livre allemand

1. Du principal animateur de cette association, dom Garcias M. Colombas de Montserrat, vient de paraître en traduction française un petit ouvrage d'une ciselure délicate sur la valeur eschatologique du monachisme, intitulé *Paradis et Vie angélique*, Le sens eschatologique de la vocation chrétienne (trad. de D. S. Caron). Paris, Éd. du Cerf, 1961 ; in-12, 290 p. — L'idée du Paradis appliquée à la vie monastique est en un certain sens la notion complémentaire de ce qu'avaient dit les anciens sur la prolongation du martyre (Cfr E. E. MALONES, *The Monk and the Martyr*, Washington, Cath. Univ., of America Press, 1950, in-8, XXII-157 p.) et L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, Turnhout, 1952.

2. G. TURBESSI, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino* (Universale Studium, 78). Roma, Studium, 1961 ; in 12, 220 p.

3. *Vies des Pères du Désert* (Lettres chrétiennes, 4). Paris, Grasset, 1961 ; in-8, 300 p.

du même genre avait paru en 1957, intitulé *Bluhende Wüste*, donnant des récits de l'ancien monachisme de Palestine et d'Égypte [1].

Ces ouvrages nous amènent à parler plus longuement des fascicules du P. Festugière sur les moines d'Orient [2]. Le P. A. J. Festugière, connaisseur exceptionnel des religions hellénistiques, s'est tourné, comme on sait, depuis quelques années vers les origines du monachisme oriental. Un ouvrage en quatre volumes comprendra une excellente traduction de la Vie d'Hypatios, de celle de Daniel le Stylite, des vies des moines palestiniens par Cyrille de Scythopolis, de l'*Historia monachorum in Aegypto*, de la *Vita prima* (grecque) de saint Pachôme. Ce sont tous documents de haute valeur historique, retrouvés et mis en valeur à une époque relativement récente, et dont il n'existait pas de traduction valable. Commentaire, notes, introductions sont de la meilleure qualité. Seule l'Introduction générale « Culture et sainteté », provoqua la discussion. L'auteur veut ignorer l'existence de cultures humaines non grecques : il fait abstraction et des sources orientales, et de la sagesse de vie ou de foi qui a concurrencé aux premiers siècles la tradition philosophique et humaniste et en a triomphé par ses qualités propres.

A l'occasion de ces recherches, le P. Festugière a donné une remarquable édition critique de l'*Historia monachorum* [3], édition qui surclasse incontestablement celle, épuisée, de Preuschen. La description et le classement des manuscrits sont presque trop parfaits ; il en reste autant à explorer, sans compter les anciennes versions latines et orientales, mais on peut déjà se faire une idée de l'état du texte. Il n'y a malheureusement pas le moindre index. Dans une synthèse sur « Antioche païenne et chrétienne » [4], l'auteur avait mis face à face la culture antique, telle que la représente Libanius, et l'éducation chrétienne, vue aussi bien dans le monachisme de la

1. *Blühende Wüste*. Aus dem Leben palästinensischer und ägyptischer Mönche des 5. und 6. Jahrhunderts. Düsseldorf, Patmos, 1957 ; in-12, 276 p.

2. A. J. Festugière, O. P., *Les Moines d'Orient* : I. Culture ou sainteté ; II. *Les moines de la région de Constantinople* ; III. *Les moines de palestine* (1 et 2). Paris, Éd. du Cerf, 1961-1962 ; 4 fasc. in-8, 100 + 176 + 160 + 156 p. — N. B. : Les recensions faites ici des ouvrages de Festugière, Guy Vööbus et Spidlik sont dûes à la plume de D. J. Gribomont.

3. *Historia monachorum in Aegypto* (Subs. hagiogr., 34). Édition critique du texte grec par A. J. Festugière. Bruxelles, Bollandistes, 1961 ; in-8, CXXXIV, 138 p.

4. A. J. Festugière, O. P., *Antioche païenne et chrétienne*. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie (Bibl. de l'École franç. de Rome et d'Athènes, 1959). Paris, de Boccard, 1959, in-8, 540 p.

Syrie du Nord que dans saint Jean Chrysostome. Outre la traduction de nombreux documents, on trouve dans cet ouvrage une annotation de la plus grande richesse sur l'histoire de thèmes littéraires et des formnles, à partir de leurs origines profanes, et à travers tout un dossier de textes. Ici, des index soignés aident à retrouver ces trésors. L'esprit dans lequel cet ensemble de travaux a été mené, même s'il est un peu trop sévère à l'égard des valeurs monastiques, met à l'aise pour reprendre d'une façon personnelle l'appréciation des sonrces.

Un autre ouvrage sur l'antiquité monastique doit être signalé ici : celui que nous a donné le P. Guy S. J. sur les Apophtegmes [1]. Les Apophtegmes transmettent la sagesse des Pères du désert sous une forme souvent savoureuse, mais point du tout littéraire ; de sorte que le contenu et l'ordre des collections varient aisément. Le senl travail sérieux sur cet important matériel, celui de W. Bousset, se limitait presque exclusivement aux textes imprimés ; pour le reste on en était réduit aux notices des catalogues. Le P. Guy décrit 22 manuscrits, dont certains, choisis pour leur ancienneté, malgré la difficulté de les atteindre à l'Athos, à Athènes, au Sinaï. Il pent ainsi tenter un classement raisonné, et, sans pouvoir encore atteindre la genèse de la collection, il donne une idée de l'attestation qui soutient chaque pièce, et des principaux types de collections qui soient conservés. L'ouvrage consiste principalement en tables synoptiques, qni sont devenues indispensables aux chercheurs ; mais les introductions et la discussion des phénomènes sont aussi sages que prudentes.

Sont à ranger également dans les ouvrages récents concernant l'ancien ascétisme, les deux volumes de A. Vööbus sur l'ascétisme dans l'Orient syrien [2]. Un ascétisme vigoureux et souvent pittoresque a joué un rôle important dans le christianisme syrien, à l'intérieur et à l'extérieur du monachisme. Les traces en sont innombrables. A. Vööbus, qui a examiné tous ces documents, et a déjà signé une cinquantaine de monographies, tente une synthèse en cinq gros volumes, dont deux ont paru. Une première partie considère les origines, la préhistoire du monachisme. Elle remonte aux origines judéo-chrétiennes de l'Église syriaque, à ses connexions avec l'ascé-

1. JEAN-CLAUDE GUY, S. J., *Recherches sur la tradition grecque des Apophtegmata Patrum* (Subs. hagiogr., 36), Bruxelles, Bollandistes, 1962 ; in-8, 248 p.

2. ARTHUR VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient* (CSCO, 184 et 197) ; Louvain, CSCO, 1958-60, 2 vol. in-8, XL-342 + XXXII-438 p.

tisme juif de Qûmran, et par là avec un syncrétisme où l'Iran tient une grande part. L'admiration que mérite l'extrême érudition de l'auteur ne peut pas toujours obliger, ni ici ni dans la suite, à chercher aussi loin l'explication des phénomènes. Selon lui, les premiers siècles furent en Syrie d'un encratisme beaucoup plus radical qu'en Occident : Tatien y serait une figure représentative, Marcion et même la gnose valentinienne représenteraient des forces beaucoup plus notables que l'Orthodoxie, qui ne s'organiserait guère qu'à l'époque d'Ephrem. On reste sur un terrain plus ferme dans l'analyse d'une série de pièces : aux Odes de Salomon, au pseudo-Clément *De Virginitate*, aux Actes de Thomas, Vööbus ajoute un pseudo-Ephrem, connu seulement en version arménienne, un pseudo-Basile connu en version grecque. Tout au long de son Histoire, l'auteur fait intervenir des textes peu connus, dont il est le premier à discerner l'origine. De cet ensemble, il étudie le vocabulaire et déduit une synthèse doctrinale. Il passe ensuite à un aperçu fort original, de première main, sur le monachisme manichéen où il est tenté de voir une source d'influence importante. En tout cas, il a raison de réduire à très peu de chose, à date ancienne, l'influence du monachisme égyptien ; il n'a pas tort d'insister sur le caractère indigène, exotique (aux yeux du monde grec) de l'ascétisme syrien primitif.

La seconde partie du Tome I est consacrée à la Perse, à partir d'Aphraate et du *Liber Graduum* (à propos duquel toute connexion avec le Messalianisme est niée) jusqu'à la fin du Ve siècle. Le tome II couvre la même période en Mésopotamie et en Syrie. Ici, pour la période la plus ancienne, Vööbus s'appuie sur cinq Mēmrē attribués à Ephrem et contenus, en général, dans les manuscrits de basse époque : ce sont des raisons de critique interne qui incitent à leur accorder une place privilégiée. Quant au discernement de l'œuvre authentique d'Ephrem, les conclusions de Vööbus, très différentes de celles des autres spécialistes, ne montrent jamais la moindre hésitation. On notera encore dans la suite du volume le paragraphe consacré aux Messaliens, le chapitre sur Alexandre l'Acémite, Barṣaumā et Siméon Stylite. Un chapitre dresse le répertoire géographique des monastères ; d'autres font la synthèse doctrinale : description des pratiques ascétiques, des formes de prière, des motifs profonds des relations avec l'autorité ecclésiastique, de l'action sociale et culturelle des moines.

Souvent ceux qui ont tant soit peu pratiqué la vie monastique s'étonneront de l'interprétation par trop matérielle donnée à certains textes. Certains documents (je pense à la vie de Rabboula,

souvent citée) ne méritent peut-être pas tant de confiance ; il faudrait faire à l'occasion la part de la littérature. Mais la mise en œuvre si érudite et si personnelle de tant de sources en toutes langues transforme les perspectives reçues et remet en honneur une grande tradition profondément liée à la vie des Églises d'Orient.

Nous pouvons considérer comme complémentaires aux ouvrages qui viennent d'être recensés, celui que le P. Spidlik a donné sur *La Sophiologie de saint Basile* [1]. Rares furent, parmi les Pères du monachisme, ceux qui furent initiés aussi totalement que saint Basile à la sagesse grecque, rares aussi ceux qui l'effacèrent aussi pleinement devant la problématique du Nouveau Testament, surtout dans l'Asceticon. A première lecture, on est tenter de se lasser du manque de personnalité d'un tel retour à l'Évangile. Le P. Spidlik, S. J. ne s'est pas laissé impressionner par ce caractère de grisaille. Il a constitué un dossier de tout ce que Basile enseigne au sujet de la sagesse, de la connaissance religieuse et surtout de la conduite chrétienne ; en choisissant le titre de « Sophiologie », il a voulu souligner qu'il entendait rapprocher son auteur de la tradition de pensée russe qui dépend de lui. Il aurait pu aller encore davantage dans ce sens, et renoncer à quelques allusions à la problématique occidentale, qui déforment parfois les perspectives. Le plan de l'ouvrage qui n'est pas sans artifice part de la sagesse créatrice, tombe au drame de la sagesse humaine (péché), décrit la sagesse du pénitent, puis du rédempteur (Écriture, Tradition, Gnose spirituelle, Foi), et conclut par le tableau de la sagesse recouvrée. Les textes sont peut-être trop découpés ; un commentaire qui les eût suivis de plus près eût peut-être été plus profond encore... Mais il faut se féliciter de cet ouvrage qui, sans replacer la pensée de Basile dans sa situation historique, et sans en faire percevoir la crise cachée, offre le grand avantage de regrouper les affirmations dispersées, et de les interpréter avec le bon sens qui naît d'une longue familiarité.

* * *

L'année martinienne, célébrée à Ligugé, à Tours et à Poitiers, nous a valu de la part des moines de Ligugé, qui ont réussi en été 1961 autour des souvenirs de saint Martin un mémorial aux fêtes splendides, trois importants ouvrages, au sujet desquels nous devons nous contenter ici, quoique à regret, d'une notice assez brève.

1. THOMAS SPIDLIK S. I., *La Sophiologie de S. Basile* (Orient. christ. Anal. 162). Rome, Inst. pont. orient. 1961 ; in-8, XXXIV-270 p.

Le premier, paru aux *Studia anselmiana* de Rome, intitulé « Saint Martin et son temps », groupe douze études de valeur sur le monachisme au temps de saint Martin, en Gaule, en Afrique, en Espagne, en Italie, en Palestine et sur la *Vita* de saint Martin écrite par Sulpice Sévère. Notons parmi elles une étude de dom J. Gribomont concernant l'influence du monachisme oriental sur les écrits du biographe de saint Martin [1]. Le second ouvrage « Théologie de la vie monastique, Études sur la tradition patristique » [2] est au moins aussi important. Comme l'a expliqué dom Le Maître dans son introduction, l'expression « théologie de la vie monastique » désigne ici « l'étude des valeurs essentielles de l'état monastique considéré moins sous son angle institutionnel et historique que sous son aspect 'ecclésial' et spirituel » (p. 11). Dans une note parue dans l'une des meilleures et des plus récentes contributions aux études monastiques [3], dom Jean Leclercq avait écrit quelques pages « Monachisme et théologie », citant entre autres ces deux mots d'Heiric d'Auxerre (IXe siècle) qui font penser à certaines remarques de Karl Barth et à ce qu'on a écrit depuis sur « la théologie comme doxologie » : *Theologia canat*, le propre de la théologie (en ce temps-là du moins) était de « chanter ». C'est à ce chant qu'il faut se référer ici pour comprendre l'application du mot « théologie » au monachisme, c'est-à-dire recherche à travers toute la tradition des *elogia* qui ont pu en faire vibrer les profondeurs harmoniques à partir d'Origène (H. Crouzel), S. Pakhôme (P. Bacht), des Apophtegmes (J. C. Guy), en passant par S. Ephrem (L. Leloir) et les Cappadociens (Gribomont, Plagnieux, Daniélou), pour en arriver aux Pères latins, S. Jérôme (P. Antin), S. Augustin (M. Verheijen), Cassien (A. de Vogüé), S. Grégoire (R. Gillet), — et grecs plus tardifs, S. Jean Chrysostome (M. Leroux), Théodoret (P. Canivet), Pseudo-Denys (A. Roques), Barsanulphe (L. Regnault), Jean Climaque (I. Hausherr), Théodore Studite (J. Leroy), Maxime le Confesseur (I. Dalmais), puis aux auteurs du moyen âge (divers, par J. Fontaine, M. C. Diaz y Diaz, J. Leclercq, G. Miccoli, P. Deseille, C. Dumont). Vingt-six études en tout, qui révèlent, du monachisme à travers l'histoire tout en lui maintenant sa qualité foncière, les variétés les plus sûres.

1. *Saint Martin et son temps*. Mémorial du XVIe centenaire des débuts dn monachisme en Gaule (361, 1961). (Stud. Anselm. 46). Rome, St-Anselmo, 1961 ; in 8, 266 p.
2. *Théologie de la Vie monastique ;* Études sur la tradition patristique (Théologie, 49). Paris, Aubier, 1941 ; in-8, 574 p.
3. D. J. Leclercq, *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Age* (Stud. Anselm. 48), Rome, St. Anselmo, 1961 ; in-8, 176 p.

C'était beaucoup plus difficile — nous en arrivons au troisième ouvrage —, de camper « La théologie monastique d'après quelques grands moines des époques moderne et contemporaine » [1]. En effet, l'influence de la spiritualité moderne a marqué de son caractère les valeurs authentiques de l'ancienne tradition. Ceci est particulièrement sensible à propos de Louis de Blois, des Mauristes, de Rancé, de Muard (quoique en ces derniers cas, l'austérité rejoigne quelquefois celle des déserts), de Banquet et même de Gasquet. Les autres grands noms (Guéranger, Wolter, Delatte, Marmion etc) ont cherché à remonter davantage aux sources doctrinales du monachisme, et c'est chez eux que l'on ponrra retrouver les meilleures données. Encore que plusieurs d'entre eux aient, à ce point de vue, mis plus de leur génie dans leur vie personnelle que dans leurs œuvres. Nous avons peu goûté à ce propos, la remarque faite par D. Vandenbroucke (*Stud. monast.* 1962, p. 382) sur quelques grands moines de notre temps, dont les impulsions ont débordé sur la vie de l'Église [2].

Les écrits de Cassien ont toujours été, en tant que charnière entre l'Orient et l'Occident, d'un très grand profit pour l'étude comparative des monachismes. H. O. Weber vient de lui consacrer une importante monographie, qui tend à rechercher en quels points Cassien a transformé la doctrine des Pères Orientaux, dans le but d'adapter le monachisme dans les Gaules [3]. L'étude qui est faite ici — qui ne porte du reste que sur la littérature non pakhomienne, lacune regrettable — met en parallèle un bon nombre d'apophtegmes avec la doctrine de Cassien. Les conclusions qui s'en dégagent ne sont pas toujours justes, parce que, ainsi que l'a fait remarquer R. Draguet (RHE, 1962, p. 547-548), l'A. ne s'est pas reporté au « Cassien grec » encore très peu étudié. Encore que cet ouvrage soit très méritoire et de réelle valeur en beaucoup de ce qu'il nous apporte.

* * *

1. *Théologie de la vie monastique d'après quelques grands moines des époques moderne et contemporaine.* (Archives de la France monastique, 50). Ligugé, Abbaye de St-Martin, 1961, in-8, 212 p.

2. Par un coup d'œil qui nous a paru, tout compte fait, beaucoup plus perspicace, le P. P. Duployé O. P. n'a pas craint de mettre à la fin des illustrations de son ouvrage luxueusement imprimé sur *Saint Benoît* (Bruges, Desclée De Brouwer, gr. in-8, 1960, 248 p. 198 héliogravures hors-texte), la photo en pleine page de dom Lambert Beauduin.

3. Hans-Oskar Weber, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition.* (Beitr. z. Gesch. des alten Mönchtums, 24). Munster-W., Aschendorff, 1961 ; in-8, XXIV-152 p.

Les études concernant la Règle bénédictine ont reçu depuis un certain nombre d'années un stimulant assez inattendu, en raison des discussions relatives à l'antériorité de la *Regula Magistri*, devenue ainsi une source intarissable de nouvelle littérature. Une étude approfondie s'en est suivie des problèmes textuels et des questions d'interdépendance. Notons, pour les ouvrages tout récents, celui du P. Gregorio Penco, *Sancti Benedicti Regula*, qui comprend une introduction de plus de 100 pages, un texte critique à trois étages de la Règle, avec une excellente traduction italienne et une petite centaine de pages de notes, où l'antériorité de la *Regula Magistri* apparaît comme un leitmotiv [1]. Dom Penco a publié récemment encore une histoire du monachisme en Italie dont le mérite est d'avoir commencé son étude non à Saint Benoît lui-même, mais à partir de ses origines [2]. On y trouve aussi des chapitres utiles sur les monastères basilicaux de Rome, sur les monastères basiliens d'Italie, la Chartreuse etc. L'A. ne s'arrête du reste qu'au XVI[e] siècle. Il nous avait donné également, dans un ouvrage collectif qu'il faut signaler, une quarantaine de pages sur les études concernant la spiritualité de la Règle bénédictine au cours des trente dernières années [4].

C'est le monachisme strictement occidental et bénédictin que les moines d'Hautecombe ont voulu cerner dans leur petit ouvrage soigneusement élaboré et tourné en florilège « Saint Benoît et ses fils » où, à côté de la Règle et de la *Vita*, — compte tenu de la *Regula Magistri*, sur laquelle l'introduction tente une hypothèse —, de nombreux extraits, généralement bien choisis et tirés de 42 volumes de la Patrologie latine, font résonner huit siècles de tradition [4].

1. *S. Benedicti Regula*, a cura di Gregorio PENCO O. S. B. (Biblioteca di studi superiori, 39). Florence, Nuova Italia Editrice, 1958 ; in-12, CX-282 p. On trouvera un complément de D. PENCO sur la Regula Magistri dans le fasc. 44 des *Studia Anselmiana* (1959) ; *La Regula Magistri e la storia testuale della Regula S. Benedicti*, étude qui, à côté de celle à tendance différente sur le même sujet de Th. Payr, témoigne de l'acuité de la discussion.

2. GREGORIO PENCO, *Storia del monachesimo in Italia dalle origine alla fine del Medio Evo* (Tempi e figuri, 31). Rome, Éd. Paoline, 1961 ; in-12, 608 p., 36 ill.

3. VAGAGGINI, BOVO, DE LORENZI, PENCO, MAGRASSI, BACCETTI, LECLERCQ, CALATI, *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica et liturgica*. Rome, Éd. Paoline, 1961 ; in-12, 590 p.

4. *Saint Benoît et ses fils*. Textes bénédictins traduits par les moines d'Hautecombe, Introd. et notes par D. M. LACAN, préf. de Danie -Rops (Textes pour l'Histoire sacrée). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, VIII-414 p.

L'Abbé d'Einsiedeln, D. R. Tschudy a publié récemment lui aussi un petit volume consacré aux choses bénédictines. Le raccord y est bien fait entre l'ancien monachisme et saint Benoît, dont la vie est présentée avec esprit critique et sous un point de vue théologique, et où la Règle, analysée ensuite, est suivie d'un aperçu de l'histoire de l'Ordre. On sait que l'A. avait traduit jadis en allemand l'« Histoire de l'Ordre bénédictin » de D. P. Schmitz [1]. Un autre à signaler encore « Le Message des moines à notre temps » a groupé, à l'occasion du jubilé sacerdotal d'une figure monastique très originale et très discutée, dom Alexis Presse, Abbé de Boquen, un ensemble de travaux, assez originaux aussi par leur présentation : Boquen tout d'abord, ensuite cinq réponses à la question « Qu'est-ce qu'un moine ? » (Leclercq, Winandy, Voillaume, Presse, un chartreux), et enfin dix petits chapitres sur les « Moines et notre temps » (Thibon, Guitton, Mme de Flaugergues, Paissac, Biot, Guissard, Mad. Ochsé, Dupont, Deguise et Martin) [2].

Mais l'ouvrage le plus important à signaler, consécutif aux études sur la Règle du Maître, est sans aucun doute celui de dom Adalbert de Vogüé : « La Communauté et l'Abbé dans la Règle de S. Benoît » [3]. Nous en avons parlé assez longuement ailleurs (*Chronique monastique*, dans « La Vie spirituelle », supplément, 3e trimestre 1962, p. 471-479 ; N. B. : les corrections des épreuves de cet article n'ont pas été insérées par la rédaction), pour que nous soyions dispensé d'en redire ici toutes les qualités. Profitant des études récentes sur l'ancien monachisme, l'A. a pu remettre en place un certain nombre de notions peu justes sur le monachisme pakhomien, ce qui nous montre la croissance du cénobitisme, à partir des déserts, plus harmonieuse. Tous les chapitres de la Règle n'ont pas été étudiés (le code pénal, par exemple est omis). En ce qui concerne la *Regula Magistri*, si elle peut, à certains points de vue, passer pour plus puissante que la Règle bénédictine, elle contient de gros défauts de rédaction, et finalement un manque d'équilibre qui à notre sens l'ont fait oublier rapidement. On ne peut assez souligner combien

1. RAIMUND TSCHUDY, O. S. B., *Die Benediktiner* (Orden und Kirche, 4), Fribourg-S., Paulusverlag, 1960 ; in-12, 282 p. — A signaler aussi, parmi les publications récentes l'ouvrage équilibré de Dom Hubert VAN ZELLER, *The benedictine Idea*, Londres, Burns and Oates, 1959 ; in-8, XII-238 p.

2. *Le Message des moines à notre temps*. Paris, Fayard, 1958 ; in-8, 388 p.

3. ADALBERT DE VOGÜÉ, *La Communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Benoît* (Textes et Études théologiques). Bruges, Desclée de Brouwer, 1961 ; in-8, 560 p.

l'influence de Cassien a été grande sur le monachisme occidental primitif. C'est dans les milieux qui en ont été immédiatement saturés que, selon nous, les premières règles se sont développées. Les tâtonnements ont dû être nombreux. Il ne nous en reste pratiquement que la Règle bénédictine, qui survécut aux autres par son mérite, et la *Regula Magistri* qui a échappé presque par miracle à la destruction et à l'oubli. Les autres règles en sont plus distantes. Pour porter un jugement plus complet, il faudrait avoir, du même genre, d'autres documents encore. Mais ces remarques ne s'appliquent pas au fond du livre, qui étudie la fonction régulatrice de l'Abbé dans le monastère à la lumière des deux règles. L'idée est retournée en tous sens en chaque chapitre, et on en reçoit beaucoup de lumière. Un danger : celui de retomber dans une exaltation démesurée de la personne de l'Abbé et de l'Abbatiat dont la génération qui nous a précédés a tant souffert. Avant que la vraie notion de « Père spirituel », telle qu'elle existe encore dans le monachisme oriental soit restituée à l'Abbé dans notre tradition monastique, il faudra une évolution profonde de nos mœurs et de notre législation, et un retour plus grand à des sources spirituelles.

Certains se sont étonnés de voir paraître aux États-Unis une traduction anglaise des *Praecipua Elementa Ordinis monastici* de dom Maur Wolter [1], ouvrage paru en 1880, et imprégné de tout le romantisme qui pouvait prévaloir, encore à cette époque, autour de l'idéal monastique. C'est à n'en pas douter pour reprendre contact avec une pensée rénovatrice du siècle passé que cette publication a été entreprise, beaucoup plus que pour prôner les formes aujourd'hui quelque peu désuètes que cette restauration a comportées. Les commentaires de dom Bernard Sause en font foi. Mais, de plus cet ouvrage contenait tout une patrologie portative, ensemble de textes anciens extraits des Pères, des conciles, des auteurs médiévaux et des vieilles règles, textes qui illustrent tous les sujets relatifs aux données essentielles de la vie monastique. Ils sont également traduits ici en anglais, et, de ce chef, rendront de précieux services.

Que dire enfin du livre que l'abbé Jean Décarreaux vient de faire sortir de presse sous le titre *Les Moines et la civilisation en Occident* [2] ?

1. MAURUS WOLTER, *The Principles of Monasticism*. Translated edited and annotated by Bernard A. Sause O. S. B. St-Louis (Miss.), Herder, 1962 ; in-8, 809 p.

2. JEAN DÉCARREAUX, *Les Moines et la Civilisation*. Des invasions à Charlemagne. (Signe des temps). Paris, Arthaud, 1962 ; in-8, 398 p., 20 héliogravures.

Il est un indice de plus de cette recherche inlassable qui se fait en ce moment autour de la notion de moine. L'auteur, qui nous avait donné en 1956 un petit ouvrage sur le Mont Athos (Une république de Moines, cfr *Irén.*, 1957, p. 409), a mis à profit la connaissance qu'il possède des choses monastiques pour les faire entrer dans une large synthèse consacrée à l'Occident, mais où l'un des meilleurs chapitres est celui sur l'épopée du désert, c'est-à-dire sur l'ancien monachisme. Il cherche à définir ce que les moines ont apporté, malgré leur renonciation au monde, à la culture des régions qu'ils ont christianisées. L'appendice I : « Le déclin des humanités classiques », fait regrettable peut-être, mais irréversible, et auquel il faudra pourvoir d'une autre manière, montre quelles sont les préoccupations de l'auteur, qui n'est nullement marqué d'ultraconservatisme.

A côté de cet ouvrage, il faut en signaler un autre, écrit également pour le grand public : Jules Leroy : *Moines et monastères du Proche-Orient* [1] qui contient des choses neuves notamment sur le monachisme syrien (ch. VI « Au pays des stylites »). Il est lui aussi nn témoignage de ce vers quoi se tourne aujourd'hui le sens religieux des fidèles, et ouvre une porte de plus vers l'Orient ancien et moderne. Si certains ouvrages retracent encore de nos jours, et non sans un toucher juste, les réalités fondamentales du monachisme à partir de la littérature exclusivement occidentale [2], nous devons reconnaître qu'un élargissement de la culture et un retour vers une base plus large des sources, est davantage dans l'esprit d'aujourd'hui, et a une résonnance plus œcuménique.

* * *

C'est sur cette remarque que, pour achever cette chronique, nous voudrions attirer l'attention à propos des études qui ont paru ces derniers temps sur le monachisme italien des Xe et XIe siècles. Une grande partie des recherches qui ont donné matière, en Italie, aux Congrès dont il a été parlé plus haut se réfère à cette période et à ce mouvement extraordinaire. Il fait penser non seulement à ce retonr pratique, de la part de vieux saints, comme saint Romuald,

1. JULES LEROY, *Moines et monastères du Proche-Orient*. Paris, Horizons de France, 1958 ; in-8, 280 p., 64 pl. et une carte.

2. Nous pensons notamment à l'ouvrage de Dom AUGUSTIN SAVATON, *Valeurs fondamentales du monachisme*, Tours, Mame, 1962 ; in-12, 140 p., de facture toute occidentale, mais dont la ligne est très pure.

saint Pierre Damien et d'autres, aux toutes premières origines du monachisme et à sa qualité anachorétique, mais il est également d'une similitude frappante avec les faits qui se sont produits en Orient vers la même époque, et dont le principal phénomène est le développement extraordinaire du « monachisme athonite ». C'est à partir de la fondation de saint Athanase le Lavriote sur la Sainte Montagne (958 et 963) qu'on a pu parler, dans un sens spécifique de ce monachisme. On sait — nous y avons fait allusion au début de cette chronique — que des moines latins venus d'Amalfi ont été s'établir alors dans l'ambiance même d'Athanase, et que leur monastère y a duré près de trois siècles. Des études en cours laissent croire que leur présence dans ce milieu n'a pas été sans laisser de traces dans la littérature monastique occidentale.

Sans aller si loin que ne l'avait fait en 1913 W. Franke (*Romuald von Camaldoli*, Berlin, 1913, p. 160 et passim), « qui voyait dans le mouvement romualdien une forte empreinte byzantine »[1], on ne peut se défendre l'impression d'une singulière parenté de phénomène entre ce qui s'est produit simultanément dans les régions méditerranéennes de l'Orient et de l'Occident. Alors que dans le Nord les grands courants nouveaux de Cluny et plus tard de Cîteaux se formulèrent surtout en un retour à la Règle bénédictine, dans le Sud, on voulut dépasser celle-ci, et remonter délibérément à une pratique conforme aux sources plus anciennes. Comme l'a noté dom Jean Leclercq dans son ouvrage déjà cité *Études sur le vocabulaire monastique au moyen âge*[2], « les textes nous obligent à constater que le monachisme du moyen âge occidental s'est exprimé à lui-même ce qu'il était dans des termes venus du monachisme antique et spécialement du monachisme oriental ». Et il ajoutait : « discerner cet accord, cette unanimité dans les mots et par conséquent — dans une certaine mesure — dans les idées aussi, c'est contribuer à montrer à des frères parfois séparés ce qui continue à les unir. Il y a là un œcuménisme indirect, une possibilité d'approche mutuelle, dont il faut se garder de surestimer l'importance, mais qui a place légitime dans les taches actuelles de l'Église ».

Il n'est pas impossible, à notre avis, que si la rupture entre l'Occident et l'Orient ne s'était consommée à l'occasion de la quatrième croisade (1204), le rayonnement spirituel du monachisme oriental

1. Cfr D. J. Leclercq, *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Église*, (Uomini e dottrine, 7). Rome, Ed. di Storia e letteratura, 1959, p. 40 et 63.

2. Rome, 1961, p. 3.

renouvelé en la Sainte Montagne n'eut apporté aux moines d'Occident des éléments très importants dans le renforcement d'idéal qu'ils cherchaient à ce moment-là. Une des conséquences de cette rupture a été l'intensification peut-être trop exclusive des énergies propres de l'Occident, ce qui a amené, entre autres, la multiplication des Ordres religieux à partir du XIIe siècle, et une dispersion fondamentale de notre monachisme. Peu à peu l'idée « bénédictine » s'est aussi trop spécialisée. Or les fermentations nouvelles d'aujourd'hui, qui ressemblent un peu à ce qui s'est passé au XIe siècle, ne pourraient-elles pas engager, dans les conjonctures présentes, un rapprochement entre les Églises par les sommets mêmes de la vie monastique ? Le monachisme, pris dans son ensemble, a peut-être lui auss, dans notre monde déchristianisé, un nouveau message à apporteri qui serait en même temps pour lui une reviviscence.

* * *

On ne peut donner une appréciation globale de tout ce qui a été dit, sans au moins mentionner les essais communautaires qu'à tort ou à raison on peut appeler qualifier de type « monastique », qui sont réalisés dans le protestantisme depuis une quinzaine d'années. Ils rejoignent par plus d'un point les tendances qui ont été signalées ci-dessus. Deux ouvrages de valeur nous les ont fait connaître récemment : celui du P. Biot, O. P. sur les Communautés protestantes [1], et un autre plus développé en allemand : [Lydia Präger] *Frei für Gott und die Menschen* [2] dû à de nombreux collaborateurs.

Autour de tous ces sujets, ce qui nous a beaucoup frappé encore dans la littérature contemporaine est le livre qui vient d'être publié en Italie par S. Bolshakoff intitulé *I mistici russi* [3]. L'auteur y étudie le monachisme russe siècle par siècle, depuis les origines jusqu'aujourd'hui, et y intercale des chapitres suggestifs sur les grands spirituels de chaque époque : Nil Sorskij, Tikhon de Zadonsk, Ignace Brianchaninov, le staretz d'Optino, et Théophane le reclus. C'est

1. FRANÇOIS BIOT, O. P., *Communautés protestantes*. La renaissance de la vie régulière dans le protestantisme continental. (Omnes Gentes), Paris, Éd. Fleurus, 1961 ; in-12, 238 p.

2. *Frei für Gott und die Menschen*. Evangelische Bruder- und Schwesternschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen hrsg. v. Lydia PRÄGER. Stuttgart, Evang. Gesellschaft, 1959 ; in-8, 540 p.

3. SERGIO BOLSHAKOFF, *I Mistici russi* (Storia e scienza delle religioni), Préface de S. E. le Cardinal Tisserant. Turin, Soc. edit. internazionale, in-8, XXIV-286 p.

pratiquement la spiritualité athonite importée dans les pays du Nord. Il est à noter que seuls les moines attirent l'attention au point de vue de la sainteté et de la mystique dans l'Orient contemporain et spécialement en Russie. Les laïcs, même les moniales, semblent inexistants. Cette remarque a été faite plusieurs fois sous forme d'objection. N. Arséniev a tenté d'y répondre en différents ouvrages (cfr notamment *Types de justes dans la vie du vieux Moscou*, dans *Irén.* 1939, p. 345 sv). Le fait est que toute tendance vers la sainteté, en raison de la direction et de la paternité spirituelle de la part d'ascètes réputés, si répandue en Orient, se rattachait presque toujours à quelque figure monastique célèbre, et donnait ainsi au monachisme ce caractère de sommet dans la vie religieuse du peuple et de l'Église. Le contact avec l'Occident apportera peut-être ici à la longue une sorte de complément utile. Mais il faut reconnaître qu'il y a dans la structure de la vie spirituelle en Orient une homogénéité remarquable, qui lui donne une grande puissance d'attraction.

Signalons enfin, parue tout récemment, la traduction française de l'ouvrage de Divo Barsotti, *Le Christianisme russe* [1]. Il s'inspire de conférences faites à Florence en 1940, à un petit groupe de chrétiens « dont quelques uns entendaient mener une vie communautaire *inspirée* des traditions et de la spiritualité orthodoxe du christianisme » (p. 7). Depuis lors, Don Barsotti habite avec quelques ascètes dans un petit ermitage appelé St-Serge, et situé sur les hauteurs de Florence, à Settiniano, réalisant ainsi une sorte de primeur à l'œcuménisme spirituel. Son ouvrage a, quoique avec une moindre compétence dans l'appréciation, une résonnance assez semblable à celle de S. Bolshakoff. On y retrouve à peu près les mêmes personnages, avec, en plus, une ouverture sur les penseurs russes les plus significatifs. L'expérience de Don Barsotti est audacieuse, mais elle est une de celles qui réponde le mieux peut-être — même si elle est encore d'apparence fragile — à ce que tant de jeunes ressentent aujourd'hui. Et il faut y rattacher ce qu'un autre prêtre italien, Dom G. Dossetti, a réalisé non loin de là, à Monteveglio près de Bologne. La Toscane du XXe siècle et les régions voisines rappellent singulièrement, par certains côtés, ce qu'elles avaient été en la rude époque de saint

1. Divo Barsotti, *Le Christianisme russe* (Église vivante). Trad. par Ch. Roux de Bézieux et Y. Moubarac. Tournai, Casterman, 1962 ; in-8, 194 p.

Romuald et de saint Pierre Damien, les grands contemporains du monachisme athonite et de saint Athanase le Lavriote [1].

D. O. R.

III. Le Dialogue œcuménique. Intervention de Mgr De Smedt au Concile

La déclaration faite au Concile au nom du Secrétariat pour l'Unité, par S. Exc. Mgr De Smedt, évêque de Bruges, a été publiée déjà dans la presse. Nous croyons cependant utile de l'insérer ici, comme document de toute première importance concernant le progrès des idées.

« Je parle au nom du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens.

» Dans l'examen du schéma sur les sources de la Révélation, de nombreux Pères ont montré un souci vraiment œcuménique. Tous désirent sincèrement et positivement que notre schéma favorise l'unité. Mais, tandis que certains affirment que le schéma répond anx exigences d'un sain œcuménisme, d'autres le nient. Pour que vous puissiez mieux en juger, il vous sera peut-être agréable d'entendre notre Secrétariat vous dire en quoi consiste exactement le caractère œcuménique d'un exposé. En effet, notre Secrétariat a été institué par le Souverain Pontife pour aider les Pères à examiner le schéma d'un point de vue œcuménique.

» Le problème est le suivant : Qu'est-ce qui est requis dans la doctrine et le style d'un schéma pour qu'il puisse vraiment servir à obtenir un meilleur dialogue entre les catholiques et les non-catholiques ?

» Je réponds : Tous ceux qui ont l'honneur de porter le nom de chrétiens sont d'accord en ce qu'ils reconnaissent Jésus-Christ. Tout ce qui nous a été communiqué par le Seigneur lui-même constitue le dépôt de la foi et est notre salut. C'est à cette unique source que nous puisons tous, catholiques et non-catholiques.

» Mais quand il s'agit de la manière selon laquelle nous succédons au Christ, la discorde commence. Nous sommes des frères séparés les uns des autres. Depuis plusieurs siècles nous sommes divisés.

» Nous savons que cette discorde est contraire à la volonté du

1. Signalons également le projet d'une petite fondation monastique orthodoxe dans le voisinage immédiat de Taizé. La première pierre de la construction qui servira à l'abriter sera posée le lundi de Pâques prochain.

Christ. Quand cessera donc notre division ? Pendant plusieurs siècles, nous autres, catholiques, nous avons estimé qu'il suffisait d'exprimer clairement notre doctrine. Les non-catholiques avaient la même opinion. Chaque parti exposait sa doctrine dans une terminologie qui lui était propre, dans sa propre optique, mais ce que disaient les catholiques n'était pas compris par les non-catholiques et vice versa. Avec cette méthode de la « claire vérité », en fait, aucun progrès vers la réconciliation n'a été réalisé. Au contraire, de chaque côté augmentèrent les préjugés, les soupçons, les querelles, les discussions polémiques.

» Au cours de ces dernières décennies, une nouvelle méthode a été introduite. Cette méthode est appelée le dialogue œcuménique. En quoi consiste-t-elle ?

» Ce qui la caractérise, c'est qu'elle n'a pas seulement souci de la vérité, mais aussi de la manière selon laquelle la vérité est exposée pour qu'elle puisse être exactement comprise par les autres. Les chrétiens de diverses dénominations s'aident mutuellement pour que les uns et les autres puissent plus clairement et plus exactement comprendre la doctrine à laquelle ils adhèrent.

» Le dialogue œcuménique n'est donc pas une délibération ou une négociation sur l'établissement de l'union, ce n'est pas un projet d'union, ni une tentative de conversion. C'est, de chaque côté, un témoignage sur sa foi, un témoignage serein, objectif, lucide, psychologiquement adapté.

» Cette méthode nouvelle peut maintenant être adoptée dans notre Concile, selon le vouloir du Souverain Pontife. Nos exposés conciliaires auront un esprit œcuménique et pourront grandement favoriser le dialogue œcuménique, si nous employons des moyens vraiment capables de faire plus clairement comprendre aux non-catholiques comment l'Église catholique voit et vit le mystère du Christ.

» Mais il n'est pas facile de rédiger des schémas en style œcuménique. Pourquoi ?

» Il faut éviter toute apparence d'indifférentisme. Une exposition œcuménique doit fidèlement illustrer la doctrine catholique complète et intégrale sur un sujet déterminé. Comment, en effet, les non-catholiques pourraient-ils apprendre de nous ce qu'enseigne le catholicisme, si nous exposons une doctrine mutilée, altérée, confuse ?

» On a dit, dans cette salle, que la manière œcuménique de s'exprimer est opposée à une exposition intégrale de la vérité. Ceux qui

le pensent semblent n'avoir pas compris quelle est la nature du dialogue œcuménique.

» Ce dialogue n'est pas institué pour que nous nous trompions les uns les autres.

» Si nous voulons que notre exposé puisse être exactement compris par les non-catholiques, plusieurs conditions sont à remplir [1] :

1° Il faut considérer ce qu'est la doctrine actuelle des Orthodoxes et des protestants, c'est-à-dire bien connaître leur foi, leur vie liturgique, leur théologie ;

2° savoir ce qu'ils pensent de notre doctrine, et sur quels points ils la comprennent bien ou mal ;

3° savoir aussi ce qui, selon les non-catholiques, est omis ou insuffisamment clarifié dans la doctrine catholique (par exemple, la doctrine de la parole de Dieu, le sacerdoce des fidèles, la liberté religieuse) ;

4° Il faut examiner s'il n'y a pas, dans notre manière de parler, des formes ou des formulations qui sont difficilement comprises par les non-catholiques. Il faut dire ici que notre méthode scolastique ou quasiment scolaire constitue pour les non-catholiques une grande difficulté et est, souvent, l'origine d'erreurs et de préjugés. Il faut en dire autant d'une manière de parler abstraite et purement notionnelle qui n'est pas comprise par les Orientaux. Au contraire, le style biblique et patristique, par lui-même, évite et prévient beaucoup de difficultés, de confusions, de préjugés.

5° Les termes employés doivent être bien choisis (les paroles, les images, les qualifications), en tenant compte des réactions qu'ils produisent dans l'esprit et la sensibilité des non-catholiques.

6° Les jugements doivent être pesés en tenant compte du contexte dans lequel ils sont reçus par les non-catholiques.

7° Les arguments (les citations, les raisons données), l'argumentation et la disposition du texte doivent être présentés de manière à pouvoir persuader les non-catholiques.

8° Toute polémique stérile doit être évitée.

9° Les erreurs doivent être clairement repoussées, mais de manière à ne pas offenser les personnes qui tiennent ces erreurs.

» Il résulte de tout cela, vénérables Frères, qu'un texte n'est pas œcuménique du seul fait qu'il expose la vérité. Il est très difficile et très délicat de faire qu'une rédaction ou une exposition soit vraiment œcuménique.

1. L'orateur n'en a indiqué que quatre dans la salle conciliaire ; dans ce texte, au contraire, pour que l'exposé soit complet, on les énumère toutes.

» Le Souverain Pontife a réuni, dans un Secrétariat pour l'unité des chrétiens, des experts, des évêques et des théologiens qui ont une grande expérience en matière œcuménique. A ces experts, le Pape a confié la charge d'aider les autres commissions préparatoires et principalement la commission théologique, afin que la rédaction des schémas soit vraiment œcuménique. Notre Secrétariat a offert son aide à la commission théologique, mais cette commission, pour des raisons qu'il ne m'appartient pas de juger, l'a refusée. Nous avons proposé la constitution d'une commission mixte, mais la commission théologique a répondu : nous ne le voulons pas.

» C'est ainsi que la seule commission théologique a entrepris l'œuvre très difficile de donner un caractère œcuménique à nos schémas. Avec quel succès ?

» Nous avons entendu de nombreux Pères juger de l'œcuménicité du schéma proposé. Les uns ont dit qu'il manque d'esprit œcuménique : ainsi ont parlé les Pères qui vivent au milieu des protestants ou en Orient. Ont parlé autrement des Pères dont la plupart vivent dans une région catholique. Il leur semble que le schéma ne manque pas d'esprit œcuménique. Qu'on nous pardonne, mais nous prions humblement ces Pères de bien vouloir examiner s'ils ont suffisamment considéré la nature de la nouvelle méthode qui est appelée dialogue œcuménique, ses conditions et ses conséquences.

» Conclusion. Quoi qu'il en soit, nous qui avons reçu du Souverain Pontife la charge de travailler pour que le dialogue avec nos frères non-catholiques soit heureusement instauré dans ce Concile, nous vous demandons à tous, vénérables Pères, de bien vouloir écouter ce que pense du schéma proposé le Secrétariat pour l'unité des chrétiens. Notre avis est que le schéma manque notablement de caractère œcuménique. Ce schéma ne constitue pas un progrès pour le dialogue avec les non-catholiques, mais un obstacle ; bien plus, il lui est nuisible.

» Pères très vénérés, veuillez considérer qu'enfin, aujourd'hui, a été instaurée une nouvelle méthode grâce à laquelle un dialogue fécond peut être entrepris. Le fruit de cette méthode peut déjà se voir, dans cette salle, par la présence des observateurs. L'heure est providentielle. Mais elle est grave. Si ces schémas de la commission théologique ne sont pas autrement rédigés, nous serons responsables du fait que le second Concile du Vatican aura détruit une grande, une immense espérance. Je veux dire l'espérance de tous ceux qui, avec Jean XXIII, attendent dans le jeûne et la prière, qu'un pas soit enfin fait maintenant vers l'union fraternelle de tous ceux pour lesquels le Christ Notre-Seigneur a prié « afin qu'ils soient tous un ».

IV. Les Orthodoxes de Grèce et l'Unité chrétienne.

Les Orthodoxes de Grèce ont célébré pour la première fois *cette année* l'Octave de prière pour l'Unité chrétienne. C'est une joie de pouvoir signaler ici ce fait nouveau et gage d'espérance, lorsque l'on sait combien réfractaire est le milieu grec orthodoxe à toute manifestation œcuménique.

Non pas que nombreux ne soient pas les fidèles orthodoxes anxieux devant la séparation du monde chrétien. Seulement la manifestation extérieure de ce désir était d'autant plus méritoire que jamais l'Église officielle n'a voulu organiser la moindre cérémonie conjointement avec la prière qui ébranle toutes les confessions chrétiennes lors de l'Octave de Prière du mois de janvier. La liturgie orthodoxe consacre quotidiennement dans sa prière des supplications pour « l'Unité des Saintes Églises de Dieu » et il semblait aux autorités ecclésiastiques que point n'était besoin de témoigner plus ostensiblement leur désir d'unité.

Cette année, le « *Syndesmos* », d'Athènes, membre de l'organisation internationale des jeunesses orthodoxes, a pris l'initiative de solenniser d'une manière particulière la célébration de l'Octave. Le dimanche 20 janvier, dans l'Église universitaire de Kapnikarea, nne liturgie panorthodoxe fut célébrée, mais, fait nouveau, des chrétiens des autres confessions furent invités à y participer et deux religieuses catholiques représentaient leur Église.

Dans l'après-midi du même jour, une réunion œcuménique groupa autour des orthodoxes adhérant à Syndesmos quelques personnalités d'autres confessions chrétiennes. Pour la première fois, une assemblée d'étude et de prière réunissait les chrétiens : un protestant évangélique et une religieuse anglicane, deux prêtres catholiques, l'un du rite latin, l'autre du clergé de l'exarcat grec-catholique et deux religieuses. L'auditoire orthodoxe était surtout formé d'étudiants universitaires, mais un évêque le présidait, accompagné d'une dizaine de prêtres.

Le diacre Euthymios Stylios, secrétaire de Syndesmos ouvrit la séance en exposant brièvement les origines, l'histoire et le but de la Semaine de l'universelle prière pour l'unité des chrétiens, célébrée depuis bien des années par les catholiques et les protestants et introduite en ce jour-là par les Orthodoxes.

Puis, M. Jean Droulias, théologien laïc, tint la conférence et parla de « l'angoisse de la séparation ». En commentant le texte de saint

Paul : « Appliquez-vous à conserver l'unité de l'Esprit dans ce lien qu'est la paix » (*Éph.* IV, 3), l'orateur analysa ce que devrait être notre union et l'unité dans l'Esprit du Christ, en faisant remarquer l'angoisse éprouvée par les chrétiens séparés ; il parla aussi de la « culpabilité kierkegaardienne » que nous devons tous sentir, non en raison de l'origine de notre séparation que nous avons héritée, mais à cause de notre passivité devant le fait même de la séparation qui équivaut à une acceptation.

Le silence absolu qui régnait dans la salle durant l'exposé manifestait que cette prise de position, menée avec conviction et un entier respect des croyances de tous les assistants, était pour ceux-ci une révélation aiguë du fait de la séparation.

Après la conférence, le Père Angelos Nissiotis, curé de « Zoodochos Pighi » à Athènes, tint à prendre la parole pour souligner que l'union viendra de la charité et du mutuel respect dans le Christ, qu'elle sera fruit des rapports « humains » entre chrétiens de différentes croyances. Il se plut à illustrer ces vérités par des faits, par ses contacts personnels avec des prêtres ou des théologiens catholiques ou protestants, par les souvenirs de sa visite au Vatican il y a quelques années. L'union, conclut-il, viendra après notre unité dans le Christ, selon le mot du Patriarche Athénagore.

Mgr Panteleimon, évêque titulaire d'Achaïe et auxiliaire de l'archevêque d'Athènes, parla le dernier et fit remarquer à son tour que l'unité doit précéder l'union, mais aussi qu'en plus de la charité et du respect mutuels indispensables, il faut également faire preuve d'un « art exquis », difficile mais nécessaire pour que nous puissions, après la déchirure, redonner à la tunique sans couture son état primitif.

Il faut rendre hommage à l'esprit plein de délicatesse et d'irénisme qui marqua cette première « Semaine de l'universelle prière » chez les Orthodoxes ; elle a laissé la meilleure impression à tous ceux qui y ont participé.

La séance prit fin par la récitation de la Prière pour l'Unité composée par le Conseil œcuménique pour cette année. Les huit invocations furent récitées à tour de rôle par un prêtre catholique, un orthodoxe, une religieuse catholique, un orthodoxe, la religieuse anglicane, deux orthodoxes et finalement par le protestant. Après quoi toute l'assemblée récita l'Oraison dominicale.

Bibliographie

I. ŒCUMÉNISME

Wolfgang Dietzfelbinger. — Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1962 ; in-8, 229 p.

Le but de ce livre, écrit par un théologien luthérien allemand, est de préciser la position ecclésiologique du chrétien non catholique dans le dialogue interconfessionnel avec l'Église catholique-romaine : quel est dans cette rencontre son statut ecclésiastique du point de vue de son partenaire ? On peut regretter que cette étude, faite dans les années 1958-1961, n'ait plus pu tirer quelque profit de certaines déclarations autorisées récentes qui — sans clarifier beaucoup plus le problème même de la séparation — mettent un nouvel accent sur ce qui unit les chrétiens séparés en tant que baptisés et, comme tels, dotés d'une appartenance fondamentale au Christ et à l'Église. Ainsi, le cardinal Bea, dans une interview à Copenhague, a cru devoir répondre à la question : « Est-ce que l'expression *frères séparés* veut dire que les chrétiens des autres confessions sont regardés comme de véritables chrétiens, c'est-à-dire des membres du corps du Christ ? », avec un énergique : « Oui, absolument », en rappelant l'enseignement catholique sur le baptême (Cfr *La Croix*, 5 févr., p. 5). Le pape Jean XXIII lui-même a plus d'une fois fait comprendre que, justement en vertu du baptême, ce qui unit encore les chrétiens est plus important que ce qui les sépare. En réaction contre une extrême simplification du problème dans les encycliques *Mystici corporis* (1943) et *Humani generis* (1950), d'innombrables commentaires avaient introduit des distinctions très variées et souvent fort subtiles, jusqu'à obscurcir la portée du baptême même comme acte d'incorporation à l'Église. Dans l'étude présente qui s'occupe tout particulièrement des nombreux interprètes et des nombreuses interprétations des deux documents romains mentionnés, ces fluctuations apparaissent nettement ; et l'on comprend le désarroi de l'auteur devant une telle gamme d'opinions divergentes et parfois même contradictoires. Si donc aujourd'hui on entend de nouveau parler avec tant d'insistance du baptême comme mystère fondamental d'initiation et de vraie intégration dans l'Église, cela ne pourra que contribuer à mieux tirer au clair les notions principales et les aspects les plus importants concernant l'appartenance à l'Église. Et ici il faudra se garder de trop d'« essentialisme » dans les différentes

considérations à ce sujet. Il y a par exemple l'aspect important de l'*unité de gouvernement* dans l'Église, une des trois notions de l'appartenance que *Mystici corporis* mit en avant ; mais ce n'est que tout récemment, par des études multiples sur l'épiscopat, et surtout par une nouvelle manifestation de son fonctionnement, que s'est révélée, d'une façon pour beaucoup même insoupçonnée, toute la richesse de l'idée « unité » comme « note » de l'Église. Nous avons l'espoir que la période de réflexion ecclésiologique que M. Dietzfelbinger a étudiée ici avec tant de sagacité et de patience, est aujourd'hui dépassée. Une nouvelle intelligence de la communauté chrétienne nous fait saisir un peu mieux qu'autrefois le mystère de l'Église, qui justement en tant que société parfaite doit se réaliser d'une manière tout autre que les sociétés de ce monde ; car — comme cela est bien dit dans *Mystici corporis* — « ce qui élève la société chrétienne à un degré qui dépasse absolument tout l'ordre de la nature, c'est l'Esprit de notre Rédempteur qui, comme source des grâces, des dons et de tous les charismes, remplit intimement l'Église et y exerce son activité à jamais » (trad. Bruxelles, 1944, 119-120). D. T. S.

Reinhard Slenczka. — Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1962 ; in-8, 316 p.

Aidé par sa connaissance des langues russe et grecque et grâce aussi à des contacts directs avec de nombreux représentants de la théologie orthodoxe — l'auteur a passé une année à l'Institut russe St-Serge à Paris — le pasteur Slenczka, de l'Église évangélique d'Allemagne, élève du professeur E. Schlink (comme M. Dietzfelbinger, l'auteur du livre précédent), nous offre ici une étude du plus haut intérêt œcuménique et d'une grande valeur scientifique sur les différentes péripéties de la pensée ecclésiologique dans l'histoire récente de la théologie orthodoxe. Ce qui frappe ici immédiatement, c'est que les relations avec les chrétiens non orthodoxes, — d'abord par le mouvement de l'histoire même (les émigrations) et ensuite par le mouvement œcuménique proprement dit — ont constitué un puissant stimulant pour les théologiens orthodoxes dans leur réflexion sur la nature de l'Église. Là comme ailleurs on croyait souvent avoir des réponses déjà toutes faites. Mais, confrontées avec la réalité œcuménique, elles s'avéraient insuffisantes, incomplètes ou tout au moins susceptibles d'approfondissement. L'étude présente nous montre une ecclésiologie orthodoxe nullement statique mais en mouvement, à la recherche d'une expression plus adéquate du difficile mystère de l'Église et de son unité. La première partie (pp. 35-170) en expose l'évolution depuis plus d'un siècle, sous le signe d'une réaction contre les simplifications excessives des manuels de dogmatique avec leur tendance polémique antiprotestante, sous l'influence du reste de l'apologétique catholique. La seconde partie nous montre l'ecclésiologie orthodoxe plus particulièrement en contact et en dialogue avec la problématique œcuménique. Il s'agit à peu près des même problèmes que ceux soulevés en Occident : la tension entre l'élément hiérarchique de l'Église (« institutionnalisme ») et sa structure proprement spirituelle (« ontologique »,

comme on dit ici) ; la question des « limites » de l'Église ; le statut ecclésiastique des hétérodoxes (*vestigia ecclesiae*, « retour », qu'est-ce qu'implique la notion d'« ancienne Église indivise » ?) Dans l'Orthodoxie non plus l'ecclésiologie n'est pas close, malgré certaines prises de position d'un point de vue rigidement institutionnel, où l'on se défend contre le danger nullement imaginaire du relativisme ecclésiologique. Ce livre montre avec toute évidence comment dans la confrontation œcuménique actuelle la réflexion ecclésiologique orthodoxe peut être un ferment de qualité. D. T. S.

Edmund Schlink. — Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1961 ; in-8, 276 p., 14,80 DM.

Recueil d'une quinzaine d'études, traitant des sujets divers mais convergents : méthodologie œcuménique, christologie, catholicité, culte, Loi et Évangile, Orient et Occident, Écriture et Tradition, succession apostolique, et autres. Le professeur Schlink y manifeste toute sa grande expérience dans le domaine du « dialogue entre les traditions », aussi bien à l'intérieur du Conseil œcuméuique des Églises qu'ailleurs. Puisqu'il s'agit ici de textes lus en divers milieux et à différentes époques, on y trouvera des redites, mais il est intéressant de pouvoir remarquer ainsi certaines constantes dans la pensée de l'auteur qui s'y révèle particulièrement marquée par le contact et la rencontre avec l'Orient chrétien. Nous nous souvenons de l'avoir entendu parler sur le caractère doxologique de la dogmatique orientale, à Rhodes, en août 1959, dans le cadre du Conseil œcuménique, et comment cette conférence, dont on sera heureux de trouver le texte dans le présent volume, rencontra un accueil fort sympathique dans l'ambiance orthodoxe où elle fut prononcée. « L'unité du dogme et de la liturgie » — est un problème théologique d'ordre éminemment existentiel où le contact croissant entre l'Orient et l'Occident chrétiens sera sans doute d'un grand bénéfice pour la chrétienté entière. La théologie « doxologique » peut et doit garantir un maximum de liberté dans la pensée théologique qui sinon se rétrécit si facilement et commodément dans des formules restreignantes. Que, d'autre part, dans ces conditions, l'Orient puisse faire son profit de la réflexion théologique sur les données de la foi, telle qu'elle est par exemple, menée ici dans la riche conférence sur la Loi et l'Évangile (p. 126-159), c'est là un point qui ne peut faire aucun doute. Une meilleure intelligence de ce thème théologique si important mais partout beaucoup négligé, permettra certainement une vue en général plus pénétrante du message biblique. L'exposé sur la « structure de l'énoncé dogmatique comme problème œcuménique » (p. 24-79) est également plein d'aperçus perspicaces, mais ici justement on peut se demander si, par excès de subtilité, un certain genre de finesse théologique ne risque pas de soustraire au regard la forêt... D. T. S.

Dr. J. F. Lescrauwaet M. S. C. — Compendium van het oecumenisme. Roermond-Maaseik, J. J. Romen et Zonen, 1962 ; in-12, 187 p.

Id. — Communiteit van Taizé . Parabel der christelijke eenheid. Bois-le-Duc, Marienburg, 1961 ; in-12, 79 p.

Id. — De Bijbel over de christelijke eenheid. Roermond-Maaseik, J. J. Romen et Zonen, 1961 ; in-12, 113 p.

Voici trois petits volumes, dont le premier expose d'une façon concise, avec compétence et clarté, tout ce qui est utile de savoir quand on parle d'œcuménisme : revue des différentes confessions engagées dans le mouvement œcuménique (chap. I), les efforts d'union chrétienne jusqu'au XIXe siècle (chap. II), les non catholiques (chap. III) et les catholiques (chap. IV) dans le mouvement œcuménique. L'ensemble se termine par une liste de références bibliographiques.

L'opuscule sur la communauté de Taizé nous semble excellent : l'histoire, l'idéal, l'esprit de cette importante initiative au sein de la tradition réformée y sont exposés d'une manière qui, à notre avis, en fera saisir les aspects essentiels. Les meilleurs juges dans ce domaine seront évidemment les Frères de Taizé eux-mêmes.

Le troisième ouvrage du même auteur est une étude biblique sur le thème de l'unité chrétienne. La Bible tout entière est, selon le titre du premier chapitre, le « Livre de l'Unité ». On lira avec profit ces pages sur l'économie divine de la réconciliation et du grand rassemblement des hommes dans le Christ. Une remarque : nous n'aimons pas beaucoup l'application un peu simpliste du retour à la maison paternelle de *Luc* 15 aux chrétiens séparés (p. 17). Ce quin ous frappe plutôt et nous inquiète dans cette parabole, c'est qu'au moment de la réconciliation l'autre fils se trouvait hors du foyer et refusa d'entrer... D. T. S.

II. DOCTRINE

S. W. Baron. — Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse. T. I. Des origines jusqu'au début de l'ère chrétienne ; III : Héritiers de Rome et de la Perse. (Coll. Sinaï). Paris, Presses universitaires de France, 1956-1961, 2 vol. in-8, 589 + 420 p.

S. W. B. occupe depuis 1931 la chaire d'histoire, de littérature et d'institutions juives à la *Columbia University* ; il est, en outre, président du Conseil académique de l'Université hébraïque de Jérusalem. La première édition de cet ouvrage (en 8 volumes) parut en anglais en 1937. La traduction française (due à V. Nikiprowetzky) a été faite sur la seconde édition (parue en 1952) notablement augmentée et remaniée. L'avant-propos a été écrit par A. Chouraqui. — Des histoires d'Israël en langue française sont très rares, pour ne pas dire presque inexistantes. Cette publication vient donc combler une grosse lacune. Le premier volume, consacré pratiquement à la période biblique, s'ouvre par un chapitre d'introduction sur les relations entre la société et la religion juives que l'A. conçoit en ces termes : « La religion juive étayée par la nationalité juive, la nationalité juive enracinée, par de-là des frontières, dans la religion juive... » (p. 40). De telles considérations peuvent avoir une portée politique actuelle. En général, ce premier volume aidera le lecteur à

mieux comprendre le milieu de l'A. T. et même (particulièrement les chapitres VII et VIII) du N. T., quoique ce premier volume ne traite pas directement de la question des origines chrétiennes. Notons encore le chapitre très instructif sur l'expansion du judaïsme, qui met en lumière les relations et les différences entre le judaïsme palestinien et hellénistique et entre les écrits provenant de ces deux milieux respectifs.

Le troisième volume décrit la période entre 500 (fin de l'époque talmudique) et 1.200, date à laquelle « le centre de gravité du judaïsme avait commencé de se déplacer vers les nations occidentales » (p. 1). Bien des aspects du moyen âge ont été mis ici en lumière pour la première fois, en sorte que cet ouvrage pourra être utile à ceux qui étudient cette période, même sans s'intéresser spécialement à l'histoire d'Israël. Ceci vaut particulièrement pour la riche documentation (abondante bibliographie présentée systématiquement et donnant avec précision l'état de la question) qu'on trouvera dans les notes. Celles-ci ont été réunies à la fin de chaque volume dont elles constituent au moins un tiers. Le principal mérite de cet ouvrage vient peut-être de ce que l'A. a posé remarquablement l'histoire d'Israël dans les perspectives de l'histoire universelle. D. M. V. d. H.

Johannes B. Bauer. — Bibeltheologisches Wörterbuch. Vienne, Verlag Styria, 2 vol. in-8, 1292 p.

Ce « Dictionnaire de théologie biblique » a vu le jour sous l'impulsion de J. B. Bauer. La première édition fut assez vite épuisée. La seconde a été revue et augmentée et comprend deux tomes avec un total de 1292 pages. Plusieurs exégètes français (H. Cazelles, J. Daniélou, C. Spicq) et un exégète belge (J. De Fraine) y ont collaboré. Les différents thèmes bibliques sont étudiés en profondeur. La longueur des articles varie d'après l'importance des thèmes (Dieu : 26 p. ; Esprit : 31 p. ; Église : 24 p. ; Charité : 38 p. ; Foi : 22 p. ; Messianisme : 23 p. ; Péché : 21 p. ; Mystère : 19 p.). A la fin de chaque article on trouve une bonne bibliographie. Certaines contributions sont absolument remarquables. Un regret : alors qu'un article complet est consacré à Dieu et à l'Esprit-Saint il n'y a pas d'article consacré à Jésus-Christ. On étudie de-ci de-là certains aspects de son mystère : sa passion, sa Descente aux enfers, son Ascension. Mais on a oublié son incarnation, sa Résurrection (sauf un petit passage dans l'article sur la résurrection en général). Pour trouver encore quelque chose sur Jésus-Christ, il faut aller à l'article « Messianisme, Fils de l'homme, Agneau de Dieu » etc. C'est une lacune sérieuse dans un dictionnaire de théologie biblique. Signalons aussi qu'il n'y a rien sur Marie, sur la Révélation, l'Écriture Sainte et la Tradition. — Ces remarques critiques souhaitées par l'éditeur n'enlèvent rien à la valeur exceptionnelle de ce Dictionnaire. P. V.

Léon Dufour, J. Duplacy, A. George, P. Grelot, J. Guillet, M.-F. Lacan etc. — **Vocabulaire de théologie biblique.** Paris, Éd. du Cerf, 1962 ; in-4, 608 p.

Le Vocabulaire de Théologie biblique a pour but d'explorer le contenu doctrinal des thèmes, qui s'expriment souvent dans un vocabulaire varié, tout en en présentant une synthèse. Chaque thème est étudié à la lumière de l'A. T. et du N.T. Ce qui frappe, c'est la continuité interne et l'homogénéité de l'ensemble. Certains articles sont vraiment excellents.

Le « Vocabulaire de Théologique Biblique » est plus complet que le « Bibeltheologisches Wörterbuch », mais la conséquence en est que certains thèmes ne sont pas traités avec la même ampleur que dans ce dernier. Le thème « Dieu » n'occupe que 11 colonnes (comme le thème «Temps»). Certes on peut aller chercher dans d'autres thèmes... Le thème « Apôtre » n'occupe que 5 colonnes (comme le thème « Autorité terrestre »). N'aurait-il pas été préférable de grouper l'essentiel concernant Jésus-Christ dans un seul thème ? Saint Pierre reçoit l'honneur d'un thème, alors qu'à saint Paul on n'attribue que deux colonnes dans le thème « Apôtre ». Il n'y a pas de bibliographie à la fin des articles. Le système des vocables complémentaires est davantage poussé que dans l'ouvrage allemand et fait du Vocabulaire un ouvrage très pratique et facile à manier.

P. V.

P. Vanbergen. — Index des Thèmes du Nouveau Testament. (Coll. Paroisse et Liturgie. Biblica). Bruges, St. André, 1962 ; in-8, 552 p.

L'Index ne concerne que les thèmes du N. T. Il s'inspire d'un ouvrage protestant allemand « Namen und Sachweiser. Das Neue Testament Deutsch ». (Göttingen, Vandenhoeck). Son objectif est d'aider le lecteur non-initié à retrouver les différents thèmes néo-testamentaires dans les différents livres du N. T. Alors que l'ouvrage allemand ne comporte qu'un index alphabétique, le présent index comporte trois parties : 1) un index alphabétique des mots du N. T.; 2) un index systématique des principaux thèmes du N. T.; 3) un index alphabétique des noms de personnes et de lieux géographiques. Un carton inséré dans l'Index donne une vue d'ensemble de l'index systématique et permet ainsi de découvrir toute la richesse des thèmes groupés selon un plan très simple dans la partie centrale du livre. P. V.

Mgr Albert Vincent. — Lexique biblique. (Coll. Bible et vie chrétienne) Éd. Casterman — Maredsous, 1961 ; in-8, 482 p.

Le Lexique biblique correspond assez bien à la définition que Littré donne du mot « lexique » — définition citée dans la préface — : « Un petit dictionnaire dont l'usage est facile et fréquent ». C'est un petit dictionnaire (472 p.) comparé au « Dictionnaire Encyclopédique de la Bible », mais il est même plus complet que ce dernier en ce qui concerne les noms de personnes et de lieux géographiques. Pour certains articles une petite bibliographie est indiquée à la fin. Ce lexique peut rendre d'utiles services lors d'une première lecture de la Bible. P. V.

Dictionnaire encyclopédique de la Bible. Turnhout-Paris, Brepols, 1960 ; in-8, 1966 p.

Les moines de l'Abbaye bénédictine du Mont César à Louvain ont traduit en français le Dictionnaire biblique édité avant la guerre par les exégètes d'expression néerlandaise sous le titre «Bijbels Woordenboek». La traduction a été faite sur la deuxième édition revue et augmentée. Ce dictionnaire avait déjà été traduit en allemand (sous la direction du Prof. Haag) et en italien (sous la direction du P. Gennaro). Le fruit des recherches d'une équipe d'exégètes flamands et néerlandais, dont les travaux ne sont pas suffisamment connus, est ainsi mis à la disposition des lecteurs d'expression française. Le dictionnaire contient des renseignements d'ordre archéologique, historique et géographique. Les problèmes que posent les divers livres bibliques y sont exposés brièvement et les solutions proposées sont solidement fondées. Les thèmes importants y sont étudiés d'une façon plutôt technique. On sent que le «Bijbels Woordenboek» est né à une époque où la théologie biblique n'était pas encore à la mode. Il y a un progrès déjà sensible dans la denxième édition, surtout dans certains articles dont les plus importants comportent une bibliographie bien à jour. Ce dictionnaire est un excellent instrument de travail. En vue d'une seconde édition on ferait bien de corriger les trop nombreuses erreurs dans les références. P. V.

E. Grässer. — Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte. (Beihefte zur Z.N.T.W., 22). Berlin, Töpelmann, 1957 ; in-8, VIII-234 p., 34 DM.

Élève de W. G. Kümmel, M. E. G. pose à nouveau le problème du retard de la Parousie auquel les exégètes protestants proposent, comme on sait, deux solutions opposées : eschatologie conséquente, ou eschatologie réalisée. De l'examen des Synoptiques, l'A. tire des conclusions catégoriques : Le problème du retard de la Parousie est présent dans la rédaction même des Évangiles et Luc est le premier à présenter une solution satisfaisante. C'est qu'en toute hypothèse il écrit après 70, probablement vers 80-90. Mais le problème est déjà posé chez Marc et il apparaîtrait dans la tradition orale pré-évangélique, bien qu'on ne le saisisse avec certitude que dans la rédaction des Synoptiques. L'ouvrage examine en deux parties distinctes : l'eschatologie de Jésus, puis le problème du retard de la Parousie dans *Syn.* et *Actes*. L'A. s'interroge sur la portée eschatologique du récit de la Transfiguration comme accomplissement de *Mc.* 9, 1. Il n'ignore pas la pensée des Pères sur ce point et l'interprétation qu'en donne déjà la IIe Pi., mais, avec la majorité des commentateurs modernes, il y voit avant tout une annonce de la Passion.

D. E. L.

Eranos-Jahrbuch 1956. Bd. 25 : Der Mensch und das Schöpferische. Znrich, Rhein-Verlag, 1957 ; in-8, 530 p.

Eranos-Jahrbuch 1957. Bd. 26 : Mensch und Sinn. Ibid., 1958 ; in-8, 528 p.

La mort récente de la comtesse Olga Fröbe-Kapteyn, organisatrice des rencontres annuelles « Eranos » depuis plus de trente ans, aura péniblement surpris tous ceux qui chaque année attendaient avec intérêt

la publication des textes souvent remarquables de ce symposion d'histoire des religions. — Les deux présents volumes sont consacrés à « l'homme et le génie créateur » et à « l'homme et la signification ». Ils rassemblent plus de vingt contributions de qualité, parmi lesquelles on retiendra spécialement celles de Mircea Eliade sur la vertu créatrice du mythe et sur la signification de la lumière intérieure. La seconde en particulier contient des observations du plus haut intérêt sur la mystique chrétienne de la lumière et sur le palamisme. Les rapprochements effectués par l'A. entre divers types d'expériences religieuses de la lumière, lui permettent d'établir certains dénominateurs communs dont l'historien des doctrines chrétiennes devra tenir compte. Il semble pourtant que cet exposé aurait eu avantage à mettre en relief une distinction importante qui apparaît dans deux courants de la mystique chrétienne d'Orient : la contemplation de la lumière intellectuelle, d'une part, d'influence néoplatonicienne ; et la vision d'une lumière surnaturelle perceptible aux sens transfigurés. — Les deux études de G. Scholem sur la création *ex nihilo* et sur les relations entre l'autorité religieuse et la mystique sont particulièrement suggestives. En raison de l'étendue et de l'objectivité de l'information de leur A., qui dépasse largement les cadres du judaïsme, elles posent des questions très pertinentes sur des points fondamentaux de la dogmatique chrétienne. Enfin H. Corbin, en poursuivant avec la ferveur qui le caractérise, ses investigations sur les courants religieux dérivés de l'Islam, du soufisme notamment, établit des rapprochements solides avec les doctrines ésotériques du christianisme primitif. D'autres contributions mériteraient d'être signalées, comme celle d'E. Benz sur le Saint-Esprit créateur chez Joachim de Flore. Tous ces travaux, d'ailleurs, forment un ensemble cohérent et cela n'est pas l'un des moindres mérites d'une publication que l'on espère voir se poursuivre, malgré la disparition de leur principale animatrice. D. E. L.

Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ 'Ησαΐου λόγοι κθ'. Volos, Schoinas, 1962 ; in-8, 217 p.

'Εξηνήσεις τῶν εἰς τὴν ἑξαήμερον ἕνδεκα ὁμιλιῶν καὶ τῶν 'Ηθικῶν τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Βασιλείου τοῦ Μεγάλου. Ibid., 1963 ; in-8, 172 p.

M. Schoinas continue courageusement la réédition de textes monastiques patristiques, épuisés depuis longtemps et destinés surtout à l'usage des moines. Le premier volume contient la réédition du texte grec des 29 discours de l'abbé Isaïe d'après celle du moine jordanite Avgoustinos, Jérusalem 1911, avec son prologue et ses notes. Comme on le sait, la PG 40 ne donne qu'une traduction latine et l'édition grecque était restée bien rare en Occident. Isaïe, le « second prophète », a été un moine monophysite assez tolérant pour les chalcédoniens ; il a vécu d'abord à Scété, ensuite près de Gaza († 11 août 488). Le premier éditeur avait essayé de l'identifier avec un moine Isaïe du IV[e] siècle, pour pouvoir expliquer le fait qu'il fut cité souvent par des saints orthodoxes, p. ex. par saint Théodore le Studite qui pour cette raison avait même été accusé. L'article du P. Vailhé, *Échos d'Orient* 9 (1906) 81-91, fait toujours autorité. La doctrine ascétique d'Isaïe n'a rien d'hétérodoxe, mais il n'a jamais reçu les honneurs d'une

fête liturgique chez les chalcédoniens ; un Isaïe le Grand (celui de l'*Alphabétikon* des Apophthegmes) est commémoré à la troisième ode le samedi des saints Moines (de la semaine *Tyrini*), dans l'Église byzantine.

« Les 11 homélies » de saint Basile sur l'Hexaïmeron (c'est-à-dire les 9 homélies authentiques sur Genèse I et les 2 homélies sur la création de l'homme que l'on ne lui attribue plus guère aujourd'hui) et ses « Ethiques » (ou 55 Règles *κατὰ πλάτος*) sont rééditées ici dans la paraphrase que le patriarche Grégoire V en avait faite lors de son exil au Mont Athos (1798-1806 et 1810-1818). Il avait constaté que les moines qui les lisaient ne les comprenaient plus à cause de leur ignorance de la langue de saint Basile. Elles furent rééditées à Athènes en 1863 par Markos D. Sakorraphos. Le P. Theoklitos de Dionysiou a écrit une préface pour les deux volumes. On ne peut que leur souhaiter une large diffusion parmi les chrétiens grecs. D. I. D.

J. Molitor. — Chaldäisches Brevier. Ordinarium des ostsyrischen Stundengebets. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1961 ; in-12, 172 p.

Le savant orientaliste qu'est J. M., coéditeur de l'*Oriens Christianus*, a eu la bonne idée de traduire les pièces communes de l'office chaldéen d'après le texte de P. Bedjan. La version allemande est très littérale, trop, peut-être, car la lecture n'en est pas toujours aisée du fait que les phrases ont été ponctuée de façon un peu déconcertante suivant le mètre de l'original syriaque. Une introduction de trente-six pages présente l'Église syrienne orientale et sa liturgie ; des notes en appendice expliquent brièvement les termes techniques et établissent quelques parallèles sommaires avec les rites byzantin et romain. Quelques comparaisons avec les rites syriens occidentaux, en particulier, eussent été utiles. Il eut été opportun de citer aussi les beaux travaux du P. Mateos qui sont désormais indispensables pour l'intelligence de la structure de l'office chaldéen. Quoiqu'il en soit, cette traduction rendra service aux liturgistes et on ne peut que souhaiter que l'A. nous donne d'autres parties du bréviaire syrien oriental. D. E. L.

Konstantinos Doukakis. — *Ὁ Μέγας Συναξαριστής*. T. VIII, Avril. Athènes, Orthod. Christianikai Henoseis, 1962 ; in-8, 232 p.

La réédition du Synaxaire de Doukakis par le R. P. Nissiotis progresse maintenant à raison d'un volume tous les deux ans (cfr *Irénikon*, 1961, p. 117). Comme les précédents volumes, les textes les plus longs sont consacrés aux néomartyrs, parmi lesquels se trouvent ici au 12 avril, ajoutés par le P. Nissiotis, l'archimandrite Rafaïl, le diacre Nicolas et la jeune Irène tués à Lesbos lors de la conquête de l'île par les Turcs (1462). D. I. D.

Erwin Koschmieder. — Die ältesten Novgoroder Hirmologienfragmente. 3. Lfr. (Abh. der Bayer. Akademie der Wiss. Heft 45). Munich, Beck, 1958 ; in-4, 170 p.

Le présent ouvrage a été annoncé dans *Irénikon* (1957, p. 129) comme le dernier des trois volumes que comprendrait l'étude de M. Koschmieder. En apparence il ne contient que des tables, mais la réalité est que ce modeste fascicule constitue un instrument de travail de première importance pour l'étude des hirmoi. Il y a d'abord le vocabulaire complet, qui donne pour chaque mot outre les références, la détermination grammaticale de la forme et le parallèle grec. De plus M. K. a signalé, moyennant un système de signes très simple, les innombrables erreurs tant de traduction que de grammaire, qui rendent l'étude et la compréhension de ces textes parfois si pénibles. Suivent les incipit slaves, d'abord ceux des hirmoi des manuscrits, mais aussi ceux qui y manquent et qui ont été repris dans l'édition synodale de 1899. De ces derniers on ne donne pas la forme grecque correspondante. La troisième partie donne les incipit grecs, groupés en deux listes à savoir la première des hirmoi des manuscrits et la deuxième de ceux qui n'y figurent pas et qui sont cités d'après Eustratiades. En dernier lieu il y a une table générale pour les Kanons comme tels avec les noms des différents auteurs. Un monument d'érudition et de science philologique et liturgique, qui aura fait avancer les liturgistes d'un grand pas. D. P. B.

Emile Brunner. — Die Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung. Dogmatik III. Zurich, Zwingli Verlag, 1960 ; in-8, 503 p.

Avec ce troisième volume, Brunner a achevé sa *Dogmatique*, dix ans après la parution du tome II. Après cet intervalle, dû d'ailleurs à des raisons matérielles et pratiques, la pensée du grand théologien nous paraît être aussi fraîche que naguère et les idées exprimées dans ce dernier volume complètent d'une façon harmonieuse l'édifice de sa synthèse théologique. Cependant, l'intuition prophético-pneumatologique, que Brunner doit à ses contacts avec Christoph Blumhardt, se manifeste dans ce tome III plus clairement que précédemment, surtout dans les chapitres de la troisième partie, consacrée à la morale et à la vie chrétienne. Cette partie se compose de deux sections qui portent les titres suivants : « Ekklesia et Église » et « La vie nouvelle dans le Christ ». Brunner reste extrêmement sensible à la liberté vis-à-vis de toute institution pour confier le gouvernement des chrétiens au seul Saint-Esprit, d'où le refus de toute forme d'Église, au profit de l'Ekklesia du N. T. Aucune Église ne pourrait jamais s'identifier avec cette dernière, l'Église catholique parce qu'elle l'a transformée en institution juridique, et les Églises issues de la Réforme tout simplement parce qu'elles veulent être des Églises. Cette appellation serait incompatible avec la fidélité aux idées du N. T. à ce sujet. Le chapitre VI de la première section de la troisième partie est peut-être la partie la plus faible, la plus *zeitbedingt* aussi, de tout ce traité. On y trouve des appréciations sur des Églises qui frisent la vulgarisation facile, et c'est sur ces affirmations schématiques que Brunner s'appuie quand il s'agit de formuler sa critique. S'il a raison de dénoncer l'immobilisme juridique et doctrinal, il a tort de se désintéresser de la vie que les chrétiens sont appelés à vivre. N'est-il pas significatif que les sacrements n'ont pas été traités d'une façon explicite ? Même le beau chapitre inti-

tulé «La théologie de la prière» ne peut pas combler cette lacune, ni les passages marqués d'un accent prophétique que l'on trouve fréquemment dans la quatrième partie sur l'Eschatologie. Nous ne sommes pas au ciel, hélas, et le Seigneur nous a donné la vie pour la vivre. Ces vides sont d'autant plus étonnants que Brunner se réclame — et à juste titre — de cette parole de Luther où il est dit « ... l'Écriture nous pousse tout doucement vers le Christ comme vers un homme... » En effet, face à la vision majestueuse de Dieu qui trône au-dessus de toutes choses et dont Barth s'est fait l'interprète, Brunner esquisse l'image de la vie et de la doctrine chrétiennes calquées sur le Christ dans son humilité de Fils de l'Homme. Ce troisième et dernier volume de la *Dogmatik* de Brunner contient des pages d'une valeur spirituelle certaine, mais il paraît difficile d'élaborer une dogmatique en négligeant une bonne partie de ce que les chrétiens ont considéré pendant vingt siècles comme essentiel dans l'expression de leur foi. D. P. B.

Hans Küng. — Strukturen der Kirche. (Quaestiones disputatae, 17). Fribourg-Br., Herder, 1962 ; in-8, 356 p.

Id. — Structuren van de Kerk. Hilversum-Antwerpen, Uitgeverij Paul Brand N. V., 1962 ; in-8, 357 p.

Ce livre courageux, comme ceux auxquels nous a habitués H. Küng, commence et est dominé par une distinction utile : l'Église en tant que concile œcuménique convoqué par Dieu *(aus göttlicher Berufung)* d'une part, et un concile œcuménique convoqué par les hommes et représentant (« seulement mais vraiment ») l'Église, de l'autre. Dès le début de cet ouvrage on est ainsi rappelé à la notion du sacerdoce universel et, dans son application au concile, à l'engagement de tout le peuple fidèle. Aussi tout un chapitre est-il consacré au thème : « l'Église, le concile et les laïcs » (pp. 75-104). Mais comment définir la place du ministère hiérarchique *(das Amt)* dans l'Église et dans un concile ? L'auteur développe ses réflexions sur l'apostolicité en soumettant les vues à ce sujet de Luther et celles de quelques théologiens luthériens récents (e. a. Käsemann, Bultmann, Fürst) à un examen critique, tout en tenant compte des intentions qui sont à la base de leurs options. Ce long chapitre sur le concile et les fonctions ecclésiastiques *(kirchliche Ämter)*, avec de nombreuses pages sur la succession apostolique, est du plus haut intérêt (105-205). Le chapitre VII traite ensuite de la fonction de Pierre dans l'Église et au concile. On y parle de la primauté et de ses limites selon Vatican I et des cas de conflit possibles entre le Pape et l'Église. A ce propos, l'A. souligne la signification ecclésiologique du concile de Constance : « Constance et Vatican I sont l'un et l'autre des accentuations différentes des deux pôles auxquels se rapportent, directement ou indirectement, toutes les structures de l'Église, sans qu'elles puissent être réduites simplement à l'un ou à l'autre : le pape et l'*ecclesia* » (p. 284). Dans tous ces exposés l'histoire rend d'excellents services pour donner de justes proportions à des affirmations d'ordre théologique ou simplement canonique qui, dépourvues de leur perspective historique, prenaient parfois indûment une allure trop absolue. Le chap. VIII s'intitule : « Que signifie 'infaillible' ? » et expose encore avec bonheur le

sens et la vraie portée du dogme du Vatican I, en y ajoutant quelques considérations d'ordre œcuménique. Disons ici simplement que nous sommes heureux de savoir que cette étude érudite et perspicace pourra être consultée en plusieurs traductions. Celle en néerlandais a paru immédiatement après l'édition originale. La traduction française est en cours.

D. T. S.

A. Lang. — Fundamentaltheologie. I. Die Sendung Christi. II. Der Auftrag der Kirche. 3[e] éd., Munich, Max Hueber Verlag, 1962 ; in-8, VIII-286 et XII-330 p., DM. 11,80 et 13,80.

Depuis sa parution en 1954 (cfr *Irén.*, 29 [1956], p. 215), l'ouvrage de A. L. s'est imposé comme un des meilleurs manuels de théologie fondamentale. Il doit cette appréciation à ses qualités de clarté dans la présentation, mais aussi au soin que met l'A. à l'examen des sujets d'actualité, le problème de Jésus et de l'Église tel qu'il apparaît dans le débat exégétique et œcuménique. Taire ce débat serait une erreur. Aussi savons-nous gré à l'A. pour les nombreuses références aux auteurs protestants. Cette nouvelle édition connaît peu de changements. Nous en signalons deux : Un chapitre sur la prophétie a trouvé place ici, influencé par l'étude collective des maîtres de l'exégèse louvanienne, *L'attente du Messie*, Bruges 1954. En second lieu, l'A. tient compte du regain d'intérêt que connaît la question si délicate de « la Tradition comme source de la Révélation », et qui se pose aujourd'hui dans le cadre de la redécouverte de l'Écriture par la conscience catholique ; on en sait la répercussion lors de la première session du Concile.

D. N. E.

M. Schmaus. — Katholische Dogmatik. I. Gott der Dreieinige. 6[e] éd., Munich, Max Hueber Verlag, 1960 ; in-8, XXVIII-750 p., DM 32,80.

Plus de vingt ans ont passé depuis la première édition de la dogmatique de M. S. Toujours l'A. a tenu à mettre à jour son œuvre dont l'éloge n'est plus à faire. Cette sixième édition, sans changer la structure des précédentes, offre une présentation plus aérée grâce aux nombreux soustitres et à une division plus élaborée de la matière. La consultation de l'ouvrage s'en trouve facilitée. Les chapitres remaniés ont trait surtout aux questions bibliques, œcuméniques, missionnaires et à celles de la pensée moderne tel que l'athéisme. Ainsi la dogmatique de M. S. reste un témoin de l'évolution de la science théologique et de l'importance croissante de ces problèmes dans l'Église d'aujourd'hui. On regrette que l'éclairage patristique, qui caractérise pourtant toute l'œuvre de M. S., ne soit pas plus pénétrant ; particulièrement dans ce traité de la Trinité, la patristique grecque mériterait un crédit plus grand.

D. N. E.

P. Mario Da Abiy-Addi', ofm. cap. — La dottrina della Chiesa etiopica dissidente sull'unione ipostatica. O. C. A. 147. Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Rome, 1956 ; in-8, VII-173 p., 5 dollars.

Après une longue introduction sur les origines de la séparation de l'Église éthiopienne de la communion catholique et de son rejet de la doctrine chalcédonienne, l'A. analyse les diverses doctrines christologiques de cette Église et particulièrement les discussions entre les moines de Debrelibanos et ceux de Goggiam sur l'onction du Christ. Celles-ci se situent après le passage des missionnaires jésuites au début du XVIIe siècle. Il en conclut que les moines de Debrelibanos professaient une doctrine conforme à la christologie chalcédonienne, bien qu'ils aient répugné à faire usage de la terminologie conciliaire. Par contre, leurs opposants auraient une orthodoxie pour le moins suspecte de confusionisme. Nous nous permettons de faire à ce propos les remarques suivantes : Dans quelle mesure peut-on dire que l'Église copte d'Égypte professe le monophysisme tel que l'a condamné Chalcédoine ? Et, en relation avec cette question, dans quelle mesure le monophysisme sévérien, qui est professé par les Églises syrienne et copte, est-il inconciliable avec la foi catholique ? De bons esprits contemporains ont estimé que les différences de terminologie et — comme le note l'A. à propos des doctrines de Debrelibanos — le point de vue christologique cyrillien pouvaient rendre compte de tous les malentendus. Cette étude a eu le mérite de le montrer clairement pour les Éthiopiens, mais ses conclusions mériteraient d'être reprises pour toutes les Églises non-chalcédoniennes, car l'opposition que l'A. établit entre les doctrines de l'Église d'Égypte et celles de l'Éthiopie orthodoxe ne paraît pas en accord avec la réalité profonde des choses. D. E. L.

Θρησκευτική καὶ ἠθική ἐγκυκλοπαιδεία. Τόμος Α' Α-ΑΚΩΜΑΖΩΝ. Athènes, Ath. Martinos, 1962 ; in-4, XVI p. et 1248 col., ill.

La parution de ce premier volume de la nouvelle *Encyclopédie religieuse et morale* avait été annoncée ici même en 1962, p. 393. Cette œuvre répond à un réel besoin. Deux essais antérieurs, un chez les Russes, l'*Encyclopédie orthodoxe théologique* (St-Pétersbourg, depuis 1900), l'autre chez les Grecs, l'*Encyclopédie religieuse et chrétienne* (Athènes, depuis 1934), restèrent inachevés. Les prologues (en grec, russe et anglais) de la nouvelle œuvre nous le rappellent. On n'a pas visé en premier lieu à la science, mais à l'expression de la réalité vivante et très riche de l'héritage orthodoxe, au témoignage de sa vie spirituelle et, à l'affermissement de la pensée chrétienne chez les membres de l'Église orthodoxe. En même temps ce nouvel effort pourra contribuer à augmenter encore l'attirance exercée actuellement par la tradition orientale sur les chrétiens de l'Occident. Le conseil de surveillance du contenu est composé par trois métropolites et six professeurs d'université, aidés des MM. Kontoglou et Kolitsaras. Parmi les nombreux collaborateurs il y a aussi quelques étrangers. Tant dans les articles que dans les illustrations, l'histoire récente de l'Église grecque prend une grande place. Deux excellents articles *Athènes* (col. 608-842) et *Athos* (col. 849-960) forment déjà chacun un livre à part ; ils sont dûs chacun à plusieurs spécialistes. Dans le premier les Églises hétérodoxes (arménienne, latine, unie, protestantes) ont reçu chacune plusieurs colonnes ; on n'y trouvera aucune remarque déplaisante. D'ailleurs appel a été fait à la collaboration du métropolite arménien (grégorien) d'Athènes,

Sachak Aïvazian, de M. Eugène Dalezios (Dalleggio, catholique) et de M. Dohle (évangélique). Le rédacteur en chef, M. Panotis s'est chargé de plusieurs parties de cet article (entre autres de l'*Église des Paléoïmerologites ;* avec une liste des monastères dans l'Attique et environs du groupe le plus important, celui de Mgr Akakios ; 3 pour les hommes et 30 pour les 435 moniales). La hiérarchie actuelle du groupe B (archevêque Agathangelos, Kératéa) n'est pas indiquée. D'autres parties de l'article sont dus au professeur Sotiriou, à M. I. Konstantinidis etc. Une dizaine d'auteurs parmi lesquels deux Lavriotes, Mgr Nathanaël et le P. Panteleïmon ont collaboré à l'article sur l'Athos. Le volume est orné de beaucoup d'illustrations, reproductions et dessins (en bonne partie de la main des artistes Kontoglou et Kopsidis) et de plusieurs planches en couleur. On ne peut que souhaiter une prompte continuation de cette heureuse entreprise. D. I. D.

Demosthenes Savramis. — *Ἡ Ἠθικὴ τῆς Πολιτείας τοῦ Πλάτωνος ἐν συγκρίσει πρὸς τὴν Ἠθικὴν τοῦ Ἀποστόλου Παύλου.* Athènes, 1961 ; in-8, 96 p.

— *Ἡ περὶ ἐργασίας διδασκαλία τοῦ Ἀποστόλου Παύλου.* Ibid., 1962 ; in-8, 93 p.

— **Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums.** Leiden-Cologne, Brill, 1962 ; in-8, 99 p.

— **Aus der Neugriechischen Theologie.** Das östliche Christentum. Neue Folge, Heft 15. Würzburg, Augustinus-Verlag, 1961 ; in-8, XIV-212 p.

Rarement aurons-nous l'occasion de présenter en même temps trois dissertations doctorales d'une seule et même personne. Celles que nous analysons ici ont valu successivement à M. Savramis, actuellement lecteur à l'Université de Cologne, les grades de Dr. Phil. à Bonn, Dr. Rer. Pol. à Cologne et Dr. Theol. à Athènes. La première thèse parut d'abord à Bonn sous le titre *Die Ethik in Platos Staat in Vergleich zur Ethik des Apostels Paulus* (1956) et ensuite en grec dans la revue *Theologia* d'Athènes en 1960 et 1961. Chez le philosophe et chez l'apôtre la doctrine morale se fonde sur le concept de la divinité et sur les rapports de l'homme avec elle. Ils sont d'accord pour admettre qu'il ne peut y avoir de morale sans base métaphysique. Mais Platon construit ses théories morales par en bas, tandis que Paul part des données de la révélation chrétienne. Ils se trouvent dès lors sur des plans différents. Étant donné que pour Platon le divin est un présupposé, on peut considérer sa doctrine comme une préparation qui conduit au « Dieu inconnu ».

En 1953, M. Savramis avait déjà publié un livre *Le sens du travail* (Athènes, en grec). Voulant donner à son Église les éléments d'une doctrine sociale orthodoxe dont elle est, d'après lui, de fait dépourvue aujourd'hui (cfr *Irénikon*, 1961, p. 377, n. 1), il s'est spécialisé en Allemagne dans la sociologie religieuse. Ses deux dernières thèses sont les premiers fruits de son effort. Il ne pouvait trouver meilleure base pour sa doctrine ailleurs que chez l'apôtre de la Grèce qui, dans *II Th.*, 3, 10, a donné à tous les chrétiens la charte constitutionnelle du travail : Si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit non plus manger. Principe adopté litté-

ralement par les constitutions des pays communistes. Il en a donné lui-même l'exemple, considérant l'oisiveté comme un vice contre nature. Mais le travail étant une participation à la charité créatrice de Dieu, cette charité doit dominer en tout ce qui concerne le travail ; ce n'est pas l'intérêt de l'individu travailleur qui doit prévaloir, mais celui de la gloire de Dieu et du bien du prochain. Travailler ainsi devient s'offrir, servir et collaborer à la construction du Corps parfait et harmonieux du Christ.

La troisième thèse a porté sur le monachisme byzantin sous l'angle de la sociologie religieuse, — appliquée surtout suivant les principes souvent assez généralisants de la méthode de Max Weber (1864-1920), — ses formes anachorétique et cénobitique, ses services envers la communauté (activité sociale et bienfaitrice), sa position face à l'économie et au travail, (monastères propriétaires de grands domaines), l'évolution dangereuse du monachisme, le mépris de l'idéal monastique chez les moines et ses résultats : décadence et suites politiques du renforcement du monachisme, sa signification au point de vue culturel et sociologique. Tels sont les points examinés ou exposés par l'A. suivant une ligne historique. L'*Ora et labora* de l'idéal cénobitique initial a été graduellement oublié ; les appréciations et les jugements de l'A. sur le monachisme byzantin à l'époque postérieure à la fin de l'iconoclasme sont plutôt sévères. Il se trouve devant le paradoxe d'un ethos élevé de travail d'une part et l'influence catastrophique des moines sur l'économie de l'empire d'autre part. Il cherche à expliquer ce phénomène par différentes raisons et fait d'instructives comparaisons avec le monachisme occidental. On se demande quelle serait la réaction des milieux intéressés si cette thèse devait être traduite en grec.

Pour faire connaître la théologie grecque actuelle, M. Savramis a rassemblé dans le 4e livre présenté une dizaine d'articles écrits par des professeurs de théologie d'Athènes, de Salonique et de Chalki. Ils portent sur tous les domaines de cette science et sont précédés d'une introduction du P. Biedermann, éditeur de la collection *Das östliche Christentum*. M. Savramis lui-même y défend la possibilité d'une science morale orthodoxe comme synthèse entre la loi naturelle ou la théologie et la conception chrétienne de la vie, contre ceux qui affirment que le précepte de la charité chrétienne leur suffit. Il examine les raisons de son absence, qu'il qualifie de grande faiblesse, dans la théologie orthodoxe et voit comme raison principale la liaison trop étroite avec l'État et ensuite, depuis la révolution soviétique, l'impossibilité pour les Églises sous le joug communiste de s'occuper des problèmes sociaux. Il constate une tendance à identifier l'activité caritative avec la recherche sociologique scientifique. D'autre part, il démontre le bien que pourrait faire une pareille doctrine et fixe les problèmes dont elle devrait se soucier. Elle pourrait « libérer l'Église de sa prison, l'État » et faire entendre sa voix, jusqu'ici muette, lorsque ces questions sont traitées dans les différents départements du Conseil œcuménique. La fin du volume comporte une bibliographie gréco-orthodoxe sur le mouvement œcuménique par le Prof. Stavridis (Chalki, p. 137-150) prise dans un sens très large et une bibliographie de la théologie néogrecque (1950-1960) par l'auteur lui-même.

D. I. D.

Archim. Christoph. Ath. Kalyvas. *Φῶς ἢ Φωτιά* ; Athènes, 1956 ; in-8, 157 p., 10 dr.
— *Χωρὶς μάσκα*. Ib., 1957 ; in-8, 102 p., 5 dr.
— *Ὁμιλοῦν οἱ Πατέρες*. 2 vol., Ib., Hi Kypséli, 1960 et 1961 ; in-8, 203 et 184 p., 25 et 25 dr.
— *Ἀδελφικὰ γράμματα*. Ib., 1962 ; in-8, 314 p., 30 dr.

Les deux premiers livres se réfèrent à de vives discussions qu'eurent entre eux le P. Kalyvas, prédicateur très zélé dans l'éparchie de Chalkis en Eubée, et le Prof. Trembelas au sujet des activités catéchétiques des membres de *Zoï* et de leurs rapports avec l'Église en Grèce. Depuis lors, beaucoup de choses ont changé ou évolué vers un mieux (cfr *Irénikon*, 1961, p. 377-381). Les deux volumes d'homélies des Pères contiennent un choix de prédications adaptées des SS. Basile et Chrysostome en néo-grec. Les bénéfices de l'édition doivent servir à l'entretien d'un foyer pour orphelins fondé par le P. Kalyvas et confié à une communauté de religieuses sous le nom de *Kypséli* (ruche) à Ano Glyfada sur le golfe Saronique.

Les 80 lettres fraternelles furent d'abord publiées sans nom dans *Ephimerios*. Ce sont des lettres de conseils spirituels, un vrai modèle du genre, destinés aux membres du clergé de Grèce. Avec beaucoup de franchise, dans un style vif, direct et incisif, le P. Kalyvas leur rappelle leur devoir comme homme, chrétien, époux, père de famille, prêtre chargé du culte de Dieu et catéchète. Il donne ainsi pratiquement une idée réelle des problèmes de celui qui est responsable de l'ordre dans sa maison et dans sa paroisse. D. I. D.

Maurice Nédoncelle. — Prière humaine et prière divine. Bruges, Desclée de Brouwer, 1962 ; in-12, 204 p.

La prière est la plus humaine des activités. La philosophie se doit d'en expliquer les ressorts. La méthode phénoménologique ouvre des champs jusqu'ici inconnus. Aussi faut-il être reconnaissant aux philosophes chrétiens comme Maurice Nédoncelle de nous analyser la relation « prière » pour nous en faire voir toute la richesse profonde. Comme naturellement, pareille étude débouche sur la théologie, la mystique. Et l'auteur connaît aussi fort bien l'Écriture et les théologiens. Nous promettons de grandes joies aux lecteurs attentifs de ce petit livre, si lourd de sens. D. Th. Bt.

Fernand Lequenne. — Le Miel de la pierre. Paris, Julliard, 1962 ; in-12, 260 p.

L'auteur des « Galates » (cfr *Irénikon*, 1961, p. 436) et de beaucoup d'autres ouvrages nous a habitué à de vastes horizons, à des frontières proches de l'interdit, aux questions qui secouent la torpeur ; sa sincérité est sans faille, sa tendresse virile et chaude, sa foi de feu. Pour éclairer une situation où les paradoxes se superposent, il a pris la Bible. Celle-ci tient ici le premier rôle. Pour beaucoup, cette lecture du Livre saint sera une invitation à aller plus avant ; j'aurais aimé un drame plus brûlant,

car la vie avec Dieu — s'Il est entré dans notre vie réelle — n'est jamais ordinaire. D. Th. Bt.

Roger Troisfontaines, S. J. — « Je ne meurs pas... ». Paris, Éditions universitaires, 1930 ; in-8, 256 p.

L'on peut juger un ouvrage intrinsèquement bon, excellent et cependant reconnaître combien peu de lecteurs en bénéficieront à cause de son austérité, de sa composition, etc. S'il faut juger cet ouvrage du R. P. T. selon le degré de satisfaction, de reconnaissance de ses lecteurs, il mérite une cote très élevée. Le mystère de la mort préoccupe chacun : le R. P. T. nous en donne une explication à la fois philosophique et théologique, qui apaise, exalte. A le lire, on en vient à considérer la mort comme l'une des merveilles de la création. L'auteur, comme sans y toucher, répond à quelques difficultés que nous dirions mineures ; surtout il fait saisir l'admirable unité de tout ce qui existe, dans l'amour de Dieu. Aussi a-t-il dessiné un magnifique tableau de l'Être et de l'être participé que nous sommes pour nous parler de la Vie qui est en nous et que la mort doit libérer. Un livre que l'on relit avec joie. D. Th. Bt.

Christos Sokr. Solomonidis. — *Σμυρναϊκὸ γλωσσάριο.*. Athènes, 1962 ; in-8, 147 p.

Pour conserver le souvenir d'un dialecte en voie de disparition, M. Solomonidis (cfr *Irénikon*, 1962, p. 303) a composé un lexique d'expressions typiquement smyrniotes d'après ses souvenirs et ceux de ses anciens compatriotes en les restituant telles qu'elles étaient en usage entre 1900 et 1922. Depuis l'occupation par le Sultan Murat (1424) une masse de mots turcs hellénisés s'y sont introduits ; viennent ensuite des expressions d'origine italienne et française acclimatées par les rapports entretenus avec les commerçants de ces nationalités établis dans le grand port ionien. La signification et la provenance, s'il n'est pas d'origine hellénique, sont données pour chaque mot. Une courte introduction relève les caractéristiques linguistiques de la langue smyrniote et ses ressemblances avec les autres dialectes des îles. A la fin on trouve quelques textes littéraires smyrniotes. L'ensemble constitue un nouveau témoignage de piété envers une « patrie inoubliable ». D. I. D.

Martin Piasek. — Elementargrammatik des Ueuchinesischen. Leipzig, Enzyklopedie Verlag, 1961 ; in-8, 287 p.

L'idée est excellente de publier en une grande langue européenne la grammaire éditée par l'université de Péking. Ce travail a pour but de faciliter l'assimilation du chinois dans les écoles et de démocratiser la classe des lettrés, lesquels, selon la pédagogie de l'ancien régime, devaient mettre de 15 à 30 ans pour acquérir les grades académiques. Le seul ennui est que la simplification de l'enseignement scolaire du chinois est encore à l'état fluide : la grammaire de Péking n'est qu'un moment de l'évolution et une décision hautement instable. Il vient de paraître une excellente

étude et mise au point, pour le savant belge, de cette question compliquée : P. Serruys « Survey of the Chinese language reform and the anti-illiteracy movement in communist China, Berkeley, University of California, 1962 ». Que ceux que la chose intéresse se procurent cet ouvrage utilement complété par le « Wörterbuch Chinesisch-Deutsch » également par M. Piasek.

B. B.

III. HISTOIRE

Glanville Downey. — Ancient Antioch. Princeton, Princeton University Press, 1963 ; in-8, XVIII-298 p., 80 ill., 7.50 dl.

Après la rédaction d'une *Histoire* renouvelée de la métropole d'Orient, à l'aide d'une documentation, pour laquelle il fut à la fois acteur et interprète, l'A. en présente une version dépouillée des discussions techniques et de son appareil savant. Cette toilette nouvelle mise à part, il attire l'attention des lettrés sur deux aspects de la culture antique qui lui sont particulièrement familiers : tout d'abord la transformation de la culture hellénique sous l'impulsion du christianisme au IVe siècle, autour des personnalités de Libanius et de saint Jean Chrysostome dont les œuvres à tous deux sont spécialement instructives (Chap. IX) ; ensuite (Chap. X) l'existence d'un cycle de mosaïques — avec reproductions photographiques — qui justifie par son inspiration et sa qualité l'éloge d'Antioche qu'en fait son historien national, Ammien Marcellin : *Orientis apicem pulchrum*. A l'encontre des autres grands centres de la culture classique qui ont survécu, l'Antioche historique est liée à l'hellénisme — les catastrophes du VIe siècle ayant à jamais marqué son déclin, — son rayonnement spirituel original (premier centre de l'expansion missionnaire, confluent des races et des cultures, orientation théologique) s'est traduit dans différentes synthèses nouvelles toutes marquées de l'empreinte que les maîtres venus d'Antioche leur ont imprimée.

D. M. F.

J. Verpeaux. — Nicéphore Choumnos, homme d'Etat et humaniste byzantin (ca. 1250/1255-1327). A. et J. Picard, Paris, 1959 ; in-8, 216 p.

Le remarquable travail de M. J. V. est destiné à faire tomber bon nombre de préjugés sur l'histoire de la culture et de la théologie byzantine. En premier lieu il montrera que les efforts faits par un Michel Psellos et un Jean Italos pour créer une synthèse entre l'hellénisme et la foi chrétienne n'ont pas été des tentatives isolées et définitivement condamnées à Byzance, alors que l'Occident seul aurait eu le mérite de les poursuivre dans les grands systèmes de la scolastique. Non, l'histoire littéraire de l'Orient chrétien est plus riche en penseurs profonds qu'on ne l'a ressassé jusqu'ici. Ensuite dans les œuvres de Choumnos on voit la place considérable tenue par l'aristotélisme. Or on sait que Palamas qui lui est de peu postérieur, avait une connaissance profonde du Stagyrite, comme l'a montré le P. Meyendorff. Dès lors il s'agit-là de tout un courant philosophico-religieux amorcé à Constantinople bien avant le thomisme

et qui se poursuivra jusqu'à la chute de l'empire. Ne serait-ce que par la mise en lumière de ces deux points, l'étude de M. J. V. invite à une reconsidération de l'histoire de la théologie byzantine dont une connaissance approfondie permettra un jugement plus objectif sur la grande tradition que nous a léguée le christianisme grec. D. E. L.

J. C. Dickinson. — Monastic Life in medieval England. Londres, A. et C. Black, 1962 ; in-4, 160 p., 57 photos et planches, 38 /-

L'Angleterre a connu três tôt la vie monastique : celle que les Celtes lui apportèrent, puis celle qui venait de Rome. Les deux traditions s'affrontèrent ; au synode de Whitby (en 664), le roi de Northumbrie et le clergé choisirent la tradition romaine, c'est-à-dire bénédictine. L'auteur retrace suffisamment cette histoire ; il connaît très bien la Règle de S. Benoît ainsi que les restes des grandes abbayes anglaises, et peut décrire la vie quotidienne des moines de telle manière que tout visiteur en revive le passé glorieux. S'ajoutèrent d'autres familles monastiques, de Mendiants, d'Ordres militaires... etc. L'histoire du déclin et de la suppression est redite ici, avec respect et tristesse : la force morale, la fidélité aux vœux professés fit souvent défaut. On connaît le reste ; comment des communautés cherchèrent refuge ailleurs, comment les monuments et les trésors furent pillés. Livre de souvenirs ; livre d'espoir !

D. Th. Bt.

Antonios-Aimilios N. Tachiaos. *'Επιδράσεις τοῦ ἡσυχασμοῦ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν πολιτικὴν ἐν 'Ρωσίᾳ* — (Diss. théol.). Salonique, 1962 ; in-8, 155 p.

— *Τὸ Γεωργιανικὸν ζήτημα* (1868-1918). *Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς ῥωσικῆς πολιτικῆς ἐν 'Αγίῳ Ὄρει. 'Εταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν* 54. Ib., 1962 ; in-8, 125 p.

Gerhart Pohl. — Wanderungen auf dem Athos. Mit Zeichnungen von Kurt Sieth. 2e éd. Berlin-Stuttgart, Lettner, 1961 ; in-8, 125 p.

Sous la conduite de feu le professeur Kartašev, M. Tachiaos, collaborateur au Centre d'Études balkaniques, s'est spécialisé dans l'histoire des rapports entre les Églises byzantine et russe. A bon droit il insiste sur le fait que les problèmes de leurs relations actuelles doivent être éclairés à la lumière de précédents historiques très nombreux. Il est évident que dans l'émancipation progressive de l'Église russe, le facteur politique a joué un grand rôle. La période envisagée ici va depuis le début de l'épiscopat du métropolite Théognoste (de Russie) jusqu'à la mort du métropolite Cyprien. Ce dernier ainsi que plusieurs autres personnalités de premier plan sont sortis du milieu hésychaste athonite. L'A. envisage spécialement leur activité ecclésiastico-politique qui préconisait une certaine indépendance vis-à-vis du pouvoir civil dont ils furent tous, à plusieurs reprises même, les victimes ou les instruments. Après Théognoste et saint Serge, dont l'influence est étudiée dans la première partie, vient le grand métropolite Cyprien Camblak d'origine bulgare qui occupe toute la deuxième partie. Du côté byzantin, deux patriarches, Calliste I et surtout Philothée se sont occupés sans cesse des affaires des Églises

slaves et spécialement de celles de l'Église russe. Tous les trois sont des anciens hagiorites. L'A. admet que le patriarcat œcuménique n'a pas toujours affronté les problèmes de l'Église russe (par exemple celui de son unité) avec un succès absolu (il y eut une série de décisions successives contradictoires, instituant et abolissant une deuxième et une troisième métropole). Qu'il nous soit permis de relever deux petits points. Le patriarche Philothée, thessalonicien d'origine juive, n'a jamais été moine au Sinaï. Cette erreur qui, depuis Fabricius, U. Chevalier, Sathas, a été reprise par le P. Laurent et H.-G. Beck est due à la confusion avec un homonyme dont on ne sait d'ailleurs pas grand chose. Dans les nombreux écrits de Philothée il n'en est nullement question. Au contraire, dans sa biographie de S. Sabas (1349, BHG 1606), il dit explicitement qu'il entra encore jeune à Vatopédi et qu'il s'y mit sous la direction du saint. Plus tard Philothée devint *ἐπιτηρητής* des monastères hagiorites et ensuite higoumène de Lavra. C'est Sabas qui l'initia aux doctrines hésychastes. Le premier patriarcat de Philothée (un an et cinq jours) va du 17 novembre 1353 au 22 novembre 1354, date de la reprise du pouvoir par Jean V Paléologue, ce jour-là Philothée se cacha dans le « Four » de S[te] Sophie ; ensuite il fut interné au monastère de l'*Akataliptos*. L'A. voudrait (fixer p. 146, contre Syrcu) l'insertion de Varlaam, Akindynos et Prochoros Kydonis dans le synodikon bulgare immédiatement après le synode de Tyrnovo de 1360 ; mais le hiéromoine lavriote Prochoros ne fut condamné par son ancien higoumène que pendant le deuxième patriarcat de celui-ci, seulement en 1368 (Cfr G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Melitiniota*... Vatican, 1931). Jusqu'ici peu de Grecs se sont occupés, surtout à cause de l'ignorance des langues slaves, des *byzantino-slavica* ecclésiastiques. Souhaitons que l'A. inaugure par cet excellent travail, dans la ville même d'où sont partis les « apôtres slaves », un effort dans le domaine de ces études, effort qui, spécialement chez les Russes, avait été si fécond avant la révolution soviétique.

C'est dans ce domaine qu'il faut placer la deuxième étude. L'ouverture d'une partie des archives récentes d'un monastère hagiorite est un fait assez nouveau. Dans le cas présent il s'agit d'une question liquidée de fait par l'éloignement des Géorgiens (sauf trois) de leur kellion S. Jean le Théologien en 1910, par la mort du dernier Géorgien hagiorite en décembre 1949 et par l'incendie du kellion lui-même en mars 1960, abandonné depuis plusieurs années (Cfr *Irénikon*, 1960, p. 207 et 1961, p. 363). Quand l'ancien policier géorgien Vachta Barkalaï arriva à l'Athos en 1861, il y trouva quatre compatriotes établis dans le kellion S. Élie près d'Iviron. Sa demande de pouvoir y entrer à son tour fut repoussée par Iviron. Il se fit alors moine en Géorgie (sous le nom de Venedikt) et revint avec une dizaine de compagnons en 1868, acheta quelques proistamenoi d'Iviron et reçut la permission de s'installer dans le kellion abandonné de S. Jean le Théologien qu'il reconstruisit avec l'aide effective des Russes. En 1875, le nouveau bâtiment occupé déjà par 40 moines, put en héberger une cinquantaine. Le contrat habituel *(homologon)* n'en prévoyait que six ou huit au maximum. Commence alors une série de tentatives, pour obtenir des positions dans Iviron même, fondé par des princes géorgiens à la fin du X[e] siècle (cfr *Irénikon* 1929 et 1930). Ces tentatives furent

soutenues par le gouvernement et le Saint-Synode russes, la noblesse géorgienne par l'intermédiaire de l'ambassadeur à Istaubul, du consul-général en Macédoine à Salonique, le patriarche œcuménique subissant une forte pression de leur part. A la fin de 1913 ceux-ci avaient obtenu d'Iviron qu'il cédât aux Géorgiens le kellion du Prodromos à Kommenous qui serait proclamé skite cénobite, comme l'étaient déjà celles de Saint-André et de Saint-Élie ; ils auraient dû abandonner le kellion de Saint Jean le Théologien à la disposition d'Iviron. Les Géorgiens n'acceptèrent pas cette transaction. La révolution soviétique et ses suites mirent fin à leurs exigences. Les archives du kellion passèrent plus tard à Iviron où M. Tachiaos les a classées en 1959 (162 pièces). L'A. les énumère à la fin du livre et y fournit aussi un résumé en allemand de son contenu. Le tout illustre de façon frappante un des épisodes de la politique russe dans l'Orient chrétien ; elle se classe dans les lignes d'une politique générale à longue échéance et indépendante du régime politique intérieur. On peut trouver des renseignements très instructifs sur cette politique dans deux articles d'I. Smolitsch dans *Ostkirchliche Studien*, 1956 et 1958. Ajoutons aussi que le P. Venedikt emporta d'Iviron le très précieux ms. géorgien 529 qui devint ensuite le ms. 558 du Musée d'archéologie ecclésiastique de Tiflis (cfr *Analecta Bollandiana*, 36/37 (1917/9), p. 8-10 : « un titre authentique de propriété établissant le droit de la nation géorgienne sur le célèbre monastère dont elle est aujourd'hui dépossédée »).

Le livre du nouvelliste Pohl, orné de beaucoup de dessins évocateurs du jeune artiste K. Sieth, présente une série d'observations faites lors de deux pèlerinages à la Sainte Montagne en 1957 et 1959. Ce sont autant de tableaux vivants peints par quelqu'un qui sait apprécier la vraie valeur spirituelle de l'ascèse et de l'idéal traditionnel des hagiorites. Il en a rencontré plusieurs exemples éloquents dans toute leur simplicité et leur détachement caché et inspiré par la grâce de Dieu. D. I. D.

Τιμητικὸς τόμος ἐπὶ τῷ ἰωβηλαίῳ τοῦ σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Φιλίππων-Νεαπόλεως-Θάσου Χρυσοστόμου. Kavala, 1960 ; in-4, 239 et 580 p., ill.

Lors du 50e anniversaire de la consécration épiscopale de l'actuel archevêque d'Athènes, Mgr Chrysostome, alors métropolite de Philippes, Neapolis et Thasos, un comité avait organisé des fêtes en l'honneur du jubilaire à son siège, Kavala, et voulu commémorer cet événement par un volume monumental. *Irénikon*, 1962, p. 89, n. 1 a déjà retracé brièvement la vie et les mérites de Mgr Chrysostome (Themistoklis Chadzistavrou). Il a commencé sa carrière épiscopale comme évêque auxiliaire (avec le titre de Tralles) du métropolite et ethnomartyre de Smyrne Chrysostome, dont il avait été l'archidiacre à Drama ; il a connu toutes les horreurs de la guerre et de la catastrophe d'Asie Mineure en 1922 comme métropolite de Philadelphie (depuis 1913) et d'Éphèse. Il parvint à s'enfuir vers la Grèce sur un bateau anglais, devint métropolite de Verroia et de Naousa et en 1924 du siège nouvellement restauré de Philippes et de Neapolis (Kavalla) auquel Thasos fut ajouté en 1954. Personne en Grèce n'incarne sans doute mieux que lui l'idéal religieux de la patrie souffrante et martyrisée dont il a su soigner les plaies par sa foi profonde et son dévoue-

ment exemplaire, par ses interventions opportunes et son prestige personnel. La première partie du volume contient les manifestations (félicitations, allocutions etc.) qui ont eu lieu lors des festivités (12-14 novembre 1960), la deuxième partie présente 25 contributions savantes sur des thèmes religieux ou patriotiques (on y remarque celle du P. Schollmeyer OFM sur le P. Kilian Kirchhoff, 1892-1944, comme ami de l'Église orientale), et la troisième partie fournit une série de souvenirs historiques personnels ou d'amis du jubilaire sur son activité multiforme dans ses éparchies successives. Ceux qui concernent l'Asie Mineure ne sont pas les moins émouvants. D. I. D.

The New Cambridge Modern History. XI Material Progress and World-Wide Problems, 1870-1898. Cambridge, University Press, 1962 ; in-8, XI-743 p., 40/-

Il y a deux ans paraissait le dernier volume de cette œuvre remarquable couvrant la période 1898-1945 (*The Era of Violence*). Nous avons maintenant sous les yeux celui traitant de la période précédente. On peut y appliquer, en grandes lignes, tout ce qu'on a dit au sujet du volume XII (cfr *Irénikon*, 34 [1961], p. 275). La méthode adoptée par le Comité de rédaction nous permet d'observer un grand écran de télévision où tous les aspects de la vie et tous les problèmes se posant au monde durant chaque période se trouvent enregistrés par des techniciens hautement compétents. Le marxiste y cherchera la confirmation de ses théories dialectiques ; le lecteur ayant le sens de ce qu'on appelle de nos jours « la théologie de l'histoire » y puisera amplement pour réfléchir sur l'enchaînement des causes qui déterminent le cours des événements et en font comprendre la logique. D. H. C.

Ad. E. Jensen. — Altvölker Süd-Äthiopiens. T. I, Stuttgart, Kohlhammer, 1959 ; in-4, 456 p., nombreuses illust. et cartes.

Un volume d'une valeur scientifique indiscutable et l'un des meilleurs qui aient vu le jour dans le domaine de l'ethnologie. Disons que c'est le passage de la théorie à la pratique. En effet, à plusieurs reprises déjà, le professeur Jensen avait exposé les modes d'enquêtes appropriés à ces recherches. Voici que maintenant une équipe d'explorateurs les a mis en pratique sur un « échantillon », les peuplades primitives du sud de l'Éthiopie. Si ce cas a été choisi en vue de l'expérience, il ne semble ni particulièrement facile ou rare, encore moins unique. Le fruit de ce travail est ce livre d'une présentation magnifique, avec des dessins et des photographies en abondance qui méritent les éloges à l'éditeur également. D. L. D.

Εἰς μνήμην Κ. Ἀμάντου 1874-1960. Athènes, Myrtidis, 1960 ; in-4, 531 p.

Deux mois avant la mort du regretté professeur Konstantinos Amantos († 23 janvier 1960) avait été décidée la publication de ce volume en son

honneur. Elle fut rendue possible grâce à un don généreux de son compatriote, le professeur Stratis Andreadis. Né à la Chora de Chios le 2 août 1874, de pauvres parents agriculteurs, M. Amantos dut gagner sa vie étant élève de gymnase ; il devint instituteur, étudiant à Athènes (1898/9), à Munich et à Berlin (1899-1903 où il y eut comme maître Krumbacher), professeur de gymnase à Chios (où il publia les *Chiaka Chronika*), gymnasiarque à Nicosie de Chypre (1911) et au Caire (1912-1914) d'où il revint à Athènes pour travailler au « Lexique historique de la langue grecque » jusqu'en 1925. Il fut alors nommé premier titulaire de la chaire d'histoire byzantine à Athènes, devint membre de l'Académie nouvellement érigée en 1926, et le premier directeur de la revue *Hellinika* en 1928. Ayant ainsi parcouru comme professeur tous les degrés de l'enseignement et reçu une formation philologique et historique chez les meilleurs maîtres, il put devenir à son tour un maître qui a su former des élèves renommés et publier des manuels excellents. Une douzaine de ses amis et élèves, professeurs de deux universités hellènes, ont formé sous la direction de l'infatigable professeur N. V. Tomadakis le comité d'édition du présent volume. Il débute par une notice biographique et une liste complète des publications de M. Amantos, et contient une quarantaine d'études sur des points d'histoire grecque ou byzantine ; plusieurs se réfèrent à l'histoire de Chios. Une série d'historiens étrangers y ont collaboré. Signalons de la main de P. Argenti : *Chief primary sources for the medieval and modern history of Chios* ; de G. T. Kolias (en grec) : *Lettre du métropolite Timotheos* (de l'Italie méridionale) *au pape Pie V* (1572 : expédiée de Varsovie elle concernait la guerre contre les Turcs) ; de N. Tomadakis : *Le despotat grec d'Epire et les savants grecs des XIIe-XIIIe siècles*. Le tout forme un monument digne du grand travailleur qui resta toujours un modèle de modestie et de serviabilité. D. I. D.

Geschichte der Kultur der alten Rus'. Die vormongolische Periode. Herausgegeben unter der Gesamtredaktion von B. D. Crekow-L. M. Artamonow. I : Die materielle Kultur der alten Rus'. Herausgegeben unter der Redaktion von N. N. Woronin-M. K. Karger-M. A. Tichanow. Éd. allemande de Bruno Widera. Berlin, Akademie-Verlag, 1959 ; in-8, XV-441 p., 156 ill., 24 tabl., 27 cartes.

Cette étude préparée avant la dernière guerre mondiale parut à Moscou en 1951. En préfaçant l'édition allemande, M. Woronin, auteur de plusieurs chapitres du livre, mentionne qu'au cours des dernières années de nouvelles découvertes archéologiques ont apporté de contributions importantes au sujet traité, dont on n'a pas pu tenir compte. La publication constitue, néanmoins, une source précieuse pour connaître la situation des territoires formant le Grand duché de Kiev, dans la période précédant la domination tatare. Une introduction historique et douze chapitres présentent tous les aspects de la vie du pays, depuis l'agriculture jusqu'à l'art militaire, et font ressortir que son niveau était le même que celui des pays occidentaux. On lira avec intérêt le volume suivant consacré à la vie spirituelle de la *Rus*, qui, relevant, dans le domaine religieux, de Byzance assurait le lien entre l'Occident et l'Orient. D. H. C.

Jay Leyda. — Kino. A History of the Russian and Soviet Film. Londres, Allen et Unwin, 1960 ; in-8, 494 p., nombreuses illustrations et 32 hors-texte, 42 /-

Intéressant survol de l'industrie cinématographique russe s'étendant sur une période de cinquante ans. L'A., qui a passé trois ans dans les écoles et studios soviétiques, a eu l'occasion de voir et d'analyser bon nombres de films qui n'ont jamais passé les frontières. L'importance du cinéma comme moyen de propagande a été appréciée dès les origines, si bien que son développement est celui d'un art mis au service de cette propagande. Une abondante bibliographie et un index détaillé rendent cet ouvrage digne de l'attention du cinéphile comme du professionnel.

D. L. D.

Sirarpie Der Nersessian. — The Chester Beatty Library : a Catalogue of the Armenian Manuscripts. Dublin, Hodges Figgis et C°, 1958 ; 2 vol. in-fol. ; I, Texte, XLIV-216 p. ; II, Planches, 67 pl.

Lydia A. Dournovo. — Miniatures Arméniennes. Paris, Éditions « Cercle d'Art », 1960 ; in-fol., 190 p., 84 pl. en couleur.

Voici, sur le même sujet des miniatures arméniennes, deux œuvres bien différentes. La première est le catalogue d'une des plus riches collections de manuscrits arméniens : celle de la « Chester Beatty Library ». Bien que le titre n'en fasse pas mention, l'accent est mis sur l'enluminure, comme on devait s'y attendre sous la plume de Mlle Der Nersessian, qui est une spécialiste de l'iconographie arménienne et avait déjà fait paraître en 1937 un *Catalogue des manuscrits arméniens illustrés de la bibliothèque des Pères Mékhitaristes de Venise* (Éditions de Boccard, Paris). L'A. étudie 67 manuscrits de tous genres : bibles, tetraévangiles, épîtres, psautiers, hymnaires, lectionnaires, ménologes, calendriers, etc... Les manuscrits sont présentés successivement dans l'ordre de leur numéro d'inventaire. On pourra regretter cette disposition qui n'est pas aussi vivante que la division par écoles ou auteurs qui avait été adoptée dans le travail de 1937. Cependant, une table chronologique situe les manuscrits dans une période qui va du XIIe au XVIIIe siècles, et un index général permettra de retrouver une foule de renseignements d'ordre historique ou iconographique. Pour chaque manuscrit, l'A. examine le sujet, la disposition du texte folio par folio, les dimensions de l'ouvrage, la qualité du papier et de l'écriture, la reliure, la date et le lieu de composition, l'identité de l'artiste et du destinataire, les colophons, les illustrations et enluminures, et donne enfin des remarques ou appréciations personnelles. L'abondance des notes montre une érudition peu commune, grâce à laquelle nous sommes invités, à propos des manuscrits de la C. B. L., à pénétrer dans le domaine universel de l'enluminure arménienne. Cela est très important, en particulier pour l'iconographe qui veut suivre le développement d'un thème donné, et il suffit alors de se reporter à l'index général, à la fin du premier volume. Enfin rien ne remplace l'observation attentive des miniatures elles-mêmes, et c'est l'intérêt du second volume, qui réunit 67 planches bien choisies et d'une reproduction très soignée. Signalons toutefois une légère confusion due sans doute à une erreur

dans la mise en page. Aux pp. 14, 15 et 16 les images ne correspondent pas aux légendes : l'image de saint Matthieu (Pl. 16) doit être transférée à la Pl. 14 ; celle de saint Marc (Pl. 14), à la Pl. 15 et celle de saint Luc (Pl. 15), à la Pl. 16.

L'ouvrage de Mme Dournovo est d'un tout autre genre. C'est surtout un livre d'images, et, qui plus est, d'images en couleurs. On comprend alors que le texte cède la place à l'illustration : l'A., après une savante introduction historique, se contente de brefs commentaires en regard des miniatures. Les planches parlent d'elles-mêmes, et leur disposition dans l'ordre chronologique permet de suivre le développement de l'enluminure arménienne depuis le IXe jusqu'au XVIIe siècle. Ces 84 planches, sans compter les illustrations in-texte, en couleurs également, sont toutes extraites des manuscrits conservés à la Bibliothèque d'Erevan (Matenadaran), mais l'exclusivité de cette origine ne gêne nullement une vue d'ensemble. Pour qui est familier de l'iconographie byzantine, il est aisé d'en reconnaître l'influence notoire (ainsi les trois miniatures de la Nativité, pp. 57, 141, 159, sont toutes trois inspirées par le canon byzantin), mais aussi, par comparaison, de dégager le caractère proprement arménien, moins hiératique et transcendental, faisant place à une interprétation dramatique et quelquefois à une vision plus humaine. Le plus représentatif de cette tendance est le peintre T'oros Roslin, qui tout en conservant la disposition traditionnelle du cadre byzantin, s'intéresse davantage à l'homme et à ses attitudes, à l'expression des visages, imprimant un mouvement extraordinaire aux membres, aux vêtements, et même à la nature ambiante (cfr en particulier la Descente aux enfers p. 121). De plus, l'enluminure arménienne s'est développée au contact des civilisations non-chrétiennes du Proche-Orient, se laissant surtout pénétrer d'influences persane et arabe, auxquelles on doit l'encadrement des colonnes de texte, la calligraphie, les animaux fantastiques, la décoration florale. On eût pu souhaiter quelques éclaircissements supplémentaires sur l'évangile de 1224 (pp. 85, 87) aux figures si modernes dans leur dépouillement. Quelques erreurs se sont glissées dans l'identification des sujets : le saint Matthieu de la p. 67 est en réalité un saint Marc, celui de la p. 99 est un saint Jean, le saint Luc de la p. 102 est un saint Marc ; enfin le sujet intitulé l'Annonciation à la p. 37, faisant suite à une autre Annonciation (p. 35), est en réalité l'apparition de l'Ange à Zacharie, comme le montrent la barbe du prêtre, ses vêtements, l'encensoir, l'autel et le voile du Temple. Ces quelques erreurs matérielles n'enlèvent rien à la valeur de l'ouvrage et au charme de ce magnifique album dont les miniatures sont un précieux complément à la savante étude de Mlle Der Nersessian, qui a tenu — notons-le en terminant — à préfacer le beau livre de Mme Dournovo. D. D. G.

Peter Bloch. — Das Hornbacher Sakramentar und seine Stellung innerhalb der frühen Reichenauer Buchmalerei. (Basler Studien zur Kunstgeschichte, XV), Bâle, Birkhaüser, 1956 ; in-8, 132 p., 12 planches.

C'est surtout aux enluminures du sacramentaire de Hornbach qu'est consacré ce volume qui veut en découvrir l'origine, la date de facture

approximative, les affinités avec les écoles romanes de miniature. Si la méthode et la présentation sont un peu scolaires et font penser à une thèse voulant prouver plus qu'elle ne peut, il faut savoir gré à l'A. d'avoir inséré un excellent aperçu des écoles d'enluminure de cette époque et de leurs caractéristiques. Bon nombre de croquis et de fort bonnes reproductions nous aident à comprendre les thèses avancées. D. L. D.

Hans Aurenhammer. — Lexikon der christlichen Ikonographie. (I[e] livraison). Vienne, Hollinek, 1959 ; in-8, 80 p.

Les Éd. Hollinek renommées comme spécialistes du lexique, rendent un immense service en publiant celui de l'iconographie chrétienne de Aurenhammer. Grâce à un système éprouvé d'abréviations et une objectivité concise et rigoureuse, nous aurons enfin un lexique maniable, à la portée de tous les intéressés, dépouillé d'un bagage inutile de reproductions coûteuses et de commentaires superflus. L'œuvre paraissant en fascicules qui, groupés, donneront un volume de 900 pages, il est prématuré de porter un jugement sur sa valeur quantitative ; espérons que l'art byzantin ne sera pas laissé dans l'ombre. D. L. D.

L. Ouspensky. — Essai sur la théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe, I (Recueil d'études orthodoxes II). Paris, Éd. de l'Exarchat, 1960 ; in-8, 230 p.

Un livre qui nous a réjouis parce qu'il présente une excellente vue d'ensemble de la doctrine traditionnelle de l'Église byzantino-slave, en général sans trop de polémique. Il faut cependant lui reprocher un manque quasi total de sens critique. Au moins aurait-on pu s'attendre à ce que les arguments opposés soient traités de façon sérieuse et avec le souci d'apporter des justifications valables pour renforcer ce que l'on croit être la position orthodoxe, plutôt que de s'attacher à des légendes ou à des visions historiquement indéfendables. Mais, répétons-le, c'est un volume riche de contenu, instructif tant pour les occidentaux que pour les orientaux eux-mêmes, un témoignage d'une longue expérience et d'une conviction admirable. Un second volume nous est promis.
D. L. D.

IRÉNIKON

Tome XXXVI 2er trimestre 1963

Le Pape Jean XXIII

Jean XXIII ! Aucun pape n'aura autant que lui laissé de regrets, ni d'une manière aussi universelle ! Toute l'Église, toutes les Églises et le monde entier sont en deuil. On se rappelle la formule du Liber Pontificalis, *que nous appliquerons ici aux papes morts depuis cent ans :* PIE IX : *33 ans, 7 mois, 22 jours ;* LÉON XIII : *25 ans, 5 mois ;* PIE X : *11 ans, 16 jours ;* BENOIT XV : *7 ans, 4 mois, 20 jours ;* PIE XI : *17 ans, 4 jours ;* PIE XII : *19 ans, 7 mois, 7 jours ;* JEAN XXIII : *4 ans, 7 mois, 6 jours. Le pontificat de Jean XXIII a bien été le plus court depuis un siècle. Mais quelle densité ! Une seule chose pourtant l'a marqué : le Concile, chose qui a bouleversé complètement les cadres humains de l'Église catholique, qui a rendu sa place à l'épiscopat, qui a relevé le laïcat et a ouvert les portes à l'unité des chrétiens. L'Église repart, grâce à la clairvoyance non timorée d'un très grand pape — dont on aime à dire qu'il est le plus grand des temps modernes — pour une nouvelle période de sa vie.*

Sans doute, le concile n'est pas fini. En un certain sens, il est à peine commencé, puisque le seul chapitre qui ait été voté en assemblée n'a même pas encore été promulgué, et ne pourra l'être que par le nouveau pape. Mais tout nous fait croire qu'il n'en sera pas du successeur de Jean XXIII comme de ce pharaon de l'Exode, venant au pouvoir au temps de Moïse, et » qui n'avait pas connu Joseph « (Ex. I, 8). *La percée a été trop forte, le retournement trop profond et le virage trop décidé pour qu'il soit possible de faire machine arrière. D'autant plus que le Concile s'est déroulé*

dans une atmosphère religieuse de belle sérénité et n'est nullement comparable à ce qu'ont été certains conciles mouvementés du passé, pourtant bien authentiques. Il ne pourra se continuer ainsi que sous le signe de la progression et du réajustement.

Le plus grand pape des temps modernes! On pourra peut être dire plus encore ; si le Concile qu'il a voulu et commencé s'achève comme il le souhaitait, Jean XXIII sera peut-être considéré comme le plus grand depuis l'ère des persécutions, et des papes martyrs. Le Concile avec lequel il s'est identifié est sans doute l'événement le plus important de l'histoire de l'Église depuis que s'est ouverte l'ère constantinienne, dont il semble marquer la clôture. En effet : 1° Le II[e] *Concile du Vatican a voulu réaliser, en une époque où tout se transforme et s'unifie dans le monde, et où la conquête des espaces élargit tant de vieilles conceptions, une « mise à jour » de la pensée chrétienne et de toutes les institutions ecclésiastiques. Si ce n'avait pas été pour cela, on n'aurait pas fait de concile.*

2° Ce Concile veut décidément mettre fin à toutes les divisions qui sont survenues depuis les origines, et qui ont abîmé la figure terrestre de l'Église. L'heure d'un nouveau genre d'évangélisation a sonné, et, en accord sur ce point avec toutes les Églises encore désunies, un effort souverain devra tôt ou tard être tenté vis-à-vis des populations non chrétiennes du globe, libérées de toutes pressions étrangères, et qui se développent dans des proportions inattendues.

3° Le Concile a rompu toutes les barrières, et son chef s'est fait le porte-parole de toutes les grandes intentions humaines, mettant toutes ses ressources au profit de la paix universelle, et s'attirent ainsi la bienveillance du monde entier. Les derniers moments de Jean XXIII ont fait apparaître ses préoccupations les plus profondes. La prière Unum sint *qu'il a dite plusieurs fois durant son agonie, nous fait comprendre qu'elle résonnait au fond de son âme, et qu'elle fut aussi la grande prière sacerdotale de ses dernières heures comme elle avait été celle du Christ. Il a dit au début de son pontificat que si Dieu l'avait choisi à ce poste, c'était, selon lui, pour travailler à l'« union des Églises ». L'accent qu'il a mis sur cette importante question, le signe sous lequel il a placé l'annonce même du Concile, la création du Secrétariat pour l'Unité, les*

invitations aux observateurs non catholiques, le soin qu'il a pris d'eux durant toute la première session, nous montrent que c'était là peut-être la plus grande de ses préoccupations. Progressivement cette préoccupation est entrée dans l'esprit d'un très grand nombre de pères du Concile, et elle a fait faire un bond immense à l'intérêt que le monde catholique portait à l'unité chrétienne, rejoignant ainsi les grandes espérances qui se sont manifestées en dehors du catholicisme depuis cinquante ans. Par son programme et son attitude, Jean XXIII restera le père de l'œcuménisme catholique, et, des lignes qu'il a tracées, personne ne pourra plus jamais contester la légitimité ni la valeur.

Son nom de Jean XXIII tranchait singulièrement sur la série peu variée de ceux des papes précédents. Le nom audacieux d'un antipape avait au moins intrigué, lors de son élection, les amateurs de symbolisme ! Il s'est avéré que le non-conformisme de celui que nous pleurons aura finalement été son titre de gloire et le secret de sa réussite. Si nous étions un peu fatigués des « Pie », nous ne pouvons pas ne pas souhaiter un « Jean XXIV », qui n'aurait d'autre programme que d'achever ce que son prédécesseur avait si courageusement commencé. Qu'ajouterons-nous encore, si ce n'est de redire combien le programme de Jean XXIII a confirmé les idées qui nous sont chères, et combien nous nous sommes sentis à l'aise sous son Pontificat.

* * *

21 juin. Au dernier moment nous apprenons l'élection du cardinal Montini, qui a pris le nom de Paul, le grand apôtre d'un ministère vraiment universel dans l'Église. Cela, avec tout ce que nous savons des initiatives œcuméniques du cardinal à Milan, nous semble garantir que l'héritage de Jean XXIII est passé entre de bonnes mains.

Les coryphées Pierre et Paul et les autres apôtres

A la mémoire du Pape Jean XXIII, qui s'est appelé « l'humble Successeur de Pierre et Paul ».

Les textes des offices byzantins donnent aux apôtres Pierre et Paul le titre commun de *coryphées*. Ils sont les « chefs du chœur », ils « mènent la danse ». Mais de saint Jean aussi il est dit qu'il est « coryphée des apôtres », car il a atteint le sommet de la théologie, il est « le voyant des révélations ineffables » et l'« interprète des mystères sublimes de Dieu » ; il est « celui qui reposait sur la poitrine du Christ » (l'*épistèthios*, en slavon : *napersnik*) [1]. Et dans l'office du 6 août, Pierre, Jean et Jacques, les trois qui ont vu sur la montagne leur Seigneur transfiguré, sont eux aussi appelés, tous ensemble, les coryphées, car « ayant contemplé le torrent irrésistible de votre divinité inaccessible, ils furent ravis en une divine extase sur la montagne de la Transfiguration et, éclairés de toute part par la nuée de lumière, ils entendirent la voix du Père confirmant le mystère de votre incarnation »[2].

Si donc on parle des coryphées Pierre et Paul, il convient de donner avant tout à cet attribut une valeur spirituelle, voire un sens mystique. Ils sont les coryphées apostoliques par excellence, par eux deux nous sommes initiés aux mystères : *μυσταγωγούμενοι* [3]. Ils sont « les deux bœufs sous le même joug du

1. Saint Jean a deux fêtes, le 8 mai et le 26 septembre.
2. Aux Grandes Vêpres.
3. Cfr Card. J. B. Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, Rome 1867, p. LX. Ce volume contient les principaux offices des Apôtres. Dans une longue introduction l'auteur parle du renouvellement des études liturgiques de son époque, considérant « comme une grâce spéciale des temps présents le vif intérêt qui s'attache aux antiques formules de la prière chrétienne ». La liturgie a repris son rang : « Ses monuments, placés immédiatement après les Saintes Écritures, sont considérés par le théolo-

Christ, traînant vers la connaissance de Dieu les nations, les villes et les îles, et aussi de nouveau les Juifs »[1]. Ils constituent ensemble « le fondement des apôtres »[2], ils sont les *protothronoi* des apôtres[3] et les discales de l'*œcumène*[4]. « Chefs des hérauts de Dieu », venant de l'Orient[5], c'est par eux que le Christ a illuminé les ténèbres de l'Occident[6]. « Les deux président au collège de tes amis »[7]. Ils sont « les ornements éclatants de Rome »[8].

Ce qui n'empêche que Pierre en particulier est appelé « le coryphée et le premier des apôtres »[9], « le fondement de tous les croyants »[10]. Il est « l'exarque » et le « *koryphaiotatos* » des apôtres[11] — c'est lui seul qui a ce superlatif. On l'appelle le président *(prokritos)* des apôtres[12] et le « législateur, pasteur et docteur

gien comme le principal organe de la tradition de l'Église, comme le plus solennel commentaire de la foi des générations chrétiennes ». Parlant plus en particulier de l'hymnographie grecque, le cardinal Pitra écrit : « Combien de pages des Pères, peut-être perdues ailleurs, sont sauvées à notre insu dans ces hymnes de l'Église ? C'est une face de notre sujet qui mériterait une étude spéciale. Si nous avions perdu le magnifique discours de Grégoire de Nazianze *Sur la Théophanie*, nous n'aurions pas le soupçon que toute la première période, sans qu'une seule syllabe soit changée ou déplacée, se chante au début du plus beau canon de Cosmas (25 décembre, 1re Ode), dans cet hirmos, qui déjà peut-être résonnait à Nazianze, comme dans le Liban, bien avant Grégoire et Cosmas : *Le Christ est né, glorifiez-le !...* » (p. 75). On pouvait s'attendre à voir mise en relief dans cet exposé la figure de saint Pierre, par « les hommages que l'Église grecque a publiquement rendus au coryphée des Apôtres » (Préface). Or les textes publiés, qui expriment donc toute une tradition, montrent l'importance qu'on attachait toujours à associer le nom de Paul à celui de Pierre. C'est à une meilleure compréhension du sens de cette association que nous avons voulu nous appliquer dans les pages qui suivent.

1. PITRA, *l. c.*, p. LXIV.
2. P. LXI.
3. P. LXVII. Non seulement Pierre, mais aussi Paul, en particnlier, est appelé le protothronos, p. LXIV.
4. P. LXVII.
5. « Pierre et Paul, disciples que l'Orient envoya », lit-on sur l'inscription du platoma de Damase, cfr *DAL* XIV, col. 865-67.
6. PITRA, p. LIX.
7. *Ibid.*
8. P. LXII.
9. P. XXXV.
10. P. XIII et XVII.
11. P. XLVI, LXXIII.
12. P. XLVI.

des brebis du Christ »[1], le « clavifère du Royaume »[2]. C'est Pierre qui garde le plérôme de l'Église sur la pierre inébranlable de sa foi et on lui demande d'écarter les scandales du sein de l'Église en y établissant la concorde *(homonoia)* et la stabilité pacifique[3]. Il est la « pierre de la foi »[4], la base et le sommet des apôtres (ἡ κορυαία κρηπίς)[5], le « premier évêque de Rome »[6], « base et colonne de cette ville orthodoxe entre toutes »[7]. « Sur la pierre de ta théologie, le Seigneur Jésus a établi l'inébranlable Église »[8].

Pourtant, Paul est aussi « fondement des dogmes », *protothronos* et docteur de l'univers[9]. Pierre et Paul sont inséparables, ils forment un duumvirat, une « sainte dyade »[10], la « dyade de la Trinité »[11], ils sont les « pêcheurs du monde entier »[12]. « O Seigneur, vous avez donné la stabilité à votre Église dans la solidité de Pierre et dans la science et la brillante sagesse de Paul »[13]. Pierre et Paul sont donc ensemble « le sommet des apôtres », les deux « trompettes de la théologie », les deux interprètes de la doctrine et les exterminateurs par excellence de l'erreur et du mensonge[14]. Aussi, les documents les plus anciens, en Occident et en Orient, associent les deux Apôtres dans un même honneur, car — comme le dit saint Sophrone de Jérusalem — « ceux que le Christ même a unis et qu'il a ornés d'une même grâce, il serait risqué de les séparer »[15].

* * *

1. P. XXXVIII.
2. P. XLI, XLIV.
3. P. LIV.
4. P. LXIV, LXXI.
5. P. LVII.
6. P. CXXXVII.
7. P. LVII.
8. P. LXXV.
9. P. LXIV.
10. P. XC.
11. P. LXIV.
12. *Ibid.*
13. P. LX.
14. P. LXXXV.
15. PG 87[3], col. 3357D.

La fête des saints Apôtres Pierre et Paul est une des rares fêtes anciennes qui n'est pas venue de l'Orient mais, en sens inverse, de l'Occident en Orient, en tout cas pour ce qui concerne la célébration du 29 juin [1]. C'est à tort que l'on pense souvent que ce fut pour mettre davantage en relief l'apôtre Pierre qu'on ne tardait pas à Rome, à remettre au lendemain du 29 juin la commémoraison de saint Paul. En réalité il s'agissait presque du contraire : on craignait de diminuer l'honneur dû également à l'apôtre Paul. Dès le Ve siècle la situation est sans doute déjà la suivante : pour la vigile nocturne du 29 juin on célébrait deux synaxes distinctes, l'une au Vatican, l'autre à Saint-Paul-hors-les-Murs. Après la veillée solennelle à Saint-Pierre, suivie de la messe de l'aurore, le pape se rendait en grande hâte à l'autre bout de la Ville pour une seconde célébration eucharistique à Saint-Paul. Et il est à remarquer que chacune des célébrations concernait les deux Apôtres fêtés ensemble, aussi bien au Vatican que sur la voie d'Ostie [2]. On conçoit sans difficulté l'inconvénient que présentait cette double célébration, pour donner à chacune son éclat et pour canaliser la grande affluence du peuple qu'il y avait toujours à l'occasion de ces solennités. Aussi, au cours du VIIe siècle, on commença à dissocier les deux saints et à spécialiser les stations, tout en célébrant cependant en com-

1. « Au début, les Orientaux et les Gaulois ne connaissent pas le 29 juin : la fête est célébrée soit le 27 décembre, soit le 28, soit après l'Épiphanie, le 18 ou le 22 janvier, soit le 22 février. Rome avait la date du 29 juin et s'y attacha. La date finit par prévaloir en Orient et en Occident sans supplanter complètement les autres fêtes « apostoliques » dont l'objet particulier fut précisé par la suite. La basilique, élevée à Byzance par Constantin en l'honneur de tous les Apôtres et reconstruite au VIe siècle par Justinien, fut dédicacée le 29 juin 550 ; événement qui contribua sans doute à rallier à la date du 29 juin les derniers tenants des autres dates ; en revanche, Rome doit à l'influence byzantine d'avoir accueilli dans les jours qui suivaient la Saint-Pierre-et-Paul une commémoraison de tous les Apôtres pour laquelle on trouve un formulaire de messe dans le Sacramentaire Gélasien ancien ». Cfr *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis anni circuli* (Vat. Reg. 316), édit. C. Mohlberg, L. Eisenhöfer, P. Siffrin, Rome, 1960, n° 939-945, p. 147-148. Nous citons Dom G. OURY, O. S. B., *La Fête du 29 juin*, dans *L'Ami du Clergé*, n° 25, 1962, p. 386.

2. Prudence est un témoin de cette pratique ancienne, cfr *Peristeph. Lib.*, hymn. XII ; PL 61, c. 260.

mun, le 6 juillet, à Saint-Pierre-aux-Liens, l'Octave des deux Apôtres.

C'est au souci de ne pas disjoindre les deux Apôtres qu'il faut sans doute attribuer l'origine d'une légende concernant une fête apparue en Occident, mais dont on ne peut pas préciser l'époque, celle de la *Divisio Apostolorum*. En plus de la dispersion des Apôtres à travers le monde, il y est question aussi d'une division des ossements de Pierre et Paul. Au temps du pape Corneille, des Grecs auraient volé les corps des deux Apôtres, mais, poursuivis par la foule romaine, ils auraient, saisis d'effroi, jeté les vénérables restes dans une fosse « apud catacumbas ». Les ossements se trouvèrent ainsi mélangés et les basiliques des deux coryphées reçurent plus tard chacune la moitié du mélange [1].

Avec Didron [2] remarquons encore que sur les portes d'airain, détruites aujourd'hui, de Saint-Paul-hors-les-Murs, les douze apôtres étaient ciselés dans l'ordre suivant : Paul, Pierre, André, Jean, Barthélemy, Philippe, Jacques, Simon, Matthieu, Luc et Marc. On constate donc ici que Paul est mis parmi les Douze et qu'en ce lieu, spécialement consacré à sa mémoire, il figurait même à la première place — preuve sans doute de ce que ces portes étaient très anciennes. Notons aussi que dans cette énumération non seulement Paul, mais encore Luc et Marc sont parmi les Douze ; ils prennent la place de Jacques le Mineur, Jude et Matthias. Nous retrouvons la même chose dans les textes liturgiques byzantins. Il faudra encore en parler, car cela donne lieu à des constatations très significatives sur le sens théologique des Douze.

Si en Occident on en est arrivé à dissocier les deux Apôtres par deux célébrations — non sans conséquences fâcheuses pour la solidarité traditionnelle de la « sainte dyade » — l'Orient les a toujours maintenus indissolublement dans leur corrélation [3].

1. Cfr Willibrord HUG, O. S. B., *Zum Feste der Divisio apostolorum*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* X (1930), p. 162 ss.

2. M. DIDRON, *Manuel d'Iconographie chrétienne grecque et latine*, Paris 1845, p. 303. Cet auteur se réfère à CIAMPINI, *Vetera monumenta*, pars I, cap. 4.

3. Du moins jusqu'aux derniers temps. Car il arrive maintenant qu'on

Au lendemain du 29 juin on y célèbre la commémoraison des Douze. Ces offices byzantins suggèrent nettement que pour saisir le mystère de Pierre et Paul ensemble avec les autres apôtres, il convient de les maintenir dans leur unité ancienne. Malgré la première place assignée à Pierre, les textes du 29 et du 30 juin expriment clairement deux primautés, celles de Pierre et de Paul, qui ne paraissent pas se contredire, mais se compléter. Ils sont les deux « lumières spirituelles » qui ont illuminé l'univers, l'authentique voix de Dieu chassant « l'erreur hellénique » [1]. Il est bien curieux de constater dans tous ces textes le constant souci de ne rien dire de bien de l'un sans le contrebalancer par un éloge à l'adresse de l'autre. Il y a là un ordre de stricte justice distributive. Dit-on de l'un qu'il reçut les clefs du ciel, on ajoutera tout de suite que l'autre fut ravi au Paradis et qu'il y entendit des paroles ineffables. Pierre a été libéré par un ange, mais Paul aussi, avec Silas, fut miraculeusement libéré de ses liens lorsque la prison se mit à trembler violemment. Dans l'homilétique byzantine on retrouve ce même trait. Un long sermon sur Pierre et Paul de Maxime Planude [2] est presque entièrement composé de telles analogies ; ainsi on rappelle que saint Pierre, à Joppé, a ressuscité Tabitha, mais que Paul, à Troas, a ramené à la vie le jeune homme Eutyque, qui, gagné par un profond sommeil pendant son discours, tomba du troisième étage. Et que dans l'un de ces cas il s'agissait d'une femme et dans l'autre d'un homme, ajoute-t-on, cela ne peut faire aucune différence, car « dans le Christ Jésus il n'y a ni femme ni homme », le Salut est universel, sans distinction aucune...

compose un office de vêpres pour le 29 juin qui ne mentionne que saint Paul. Cfr *Irénikon* XXVII (1954), p. 518. Y est signalé aussi le cas d'une édition grecque de l'office des Apôtres où on n'a pas craint de supprimer dans un texte sur saint Pierre toute référence à Rome et son titre de « premier évêque », *πρωτεπίσκοπος*. Cela doit être relevé, bien que — vu les changements d'accent qui se sont produits aussi en Occident — de ce côté on ne pourrait pas (c'est le cas de le dire) « jeter la pierre ». Pour l'équilibre il faudra que les deux coryphées restent unis.

1. PITRA, p. LX, où il est signalé que quelques éditions grecques ont supprimé l'allusion aux hellènes, ce qui est moins difficile à pardonner. Les textes slaves maintiennent le mot.

2. PG 147, col. 1043.

Toute la vraie portée de la corrélation des deux Apôtres se révèle dans la perspective du mystère d'Israël et des Nations : Pierre a le souci des fils du peuple élu [1], Paul est le « nymphagogue » [2], celui qui conduit l'Église des nations, l'épouse, au Christ, l'Époux. On a l'impression que l'égalité essentielle de Pierre et Paul, que soulignent si nettement nos textes liturgiques (et il en est de même pour les textes patristiques, comme chez saint Irénée par exemple) est impliquée dans l'absolue égalité des Nations par rapport à Israël (« Il n'y a aucune différence, en effet, entre le Juif et le Grec, puisqu'ils ont tous un même Seigneur », *Rom.* 10, 12). On pourrait dire que tout comme les nations, branches d'un olivier sauvage, ont été entées sur l'olivier franc d'Israël (*Rom.* 11), ainsi Paul, ce sauvageon d'olivier pour la première communauté judéo-chrétienne de Jérusalem, a été enté dans le collège apostolique primitif comme « apôtre des païens » (*Rom.* 11, 13), en communiquant à ce collège un dynamisme d'universalité. Une brêche a ainsi été faite dans l'ensemble cohérent des Douze et d'autres intrusions suivront, qui empêcheront d'envisager ce collège comme un cercle clos, comme un *ephapax*, un organisme en soi, « une fois pour toujours », sans plus. De fait, il y a eu infraction : le cercle est désormais ouvert au monde entier, à l'histoire de l'Église. Paul a forcé des portes anxieusement fermées et il a mis en branle une expansion apostolique universelle, « pancosmique », pour reprendre le mot de la liturgie. On pourrait se le représenter entrant derrière le Seigneur ressuscité au milieu des apôtres, « toutes portes étant closes par crainte des Juifs » et leur enjoignant de sortir et de porter le salut jusqu'aux extrémités de la terre (*Act.* 13, 47). C'est là un peu l'image générale de toute la première partie des *Actes*.

* * *

Les textes du 30 juin concernant les Douze ne perdent pas de vue les deux « colonnes de l'Église », les deux « ailes de la con-

1. PITRA, p. CIV.
2. P. LXXXIII.

naissance de Dieu » (theognosia), les deux « mains de l'Évangile de la grâce », etc. Mais les Douze eux aussi, sont les témoins du Verbe fait homme, les « fleuves du Paradis abreuvant les Églises des gentils d'eaux divines ». Le Verbe leur a donné un cœur vaste pour annoncer la Bonne Nouvelle du Royaume dans le monde entier : « O vénérable Douzaine pancosmique des disciples ! » (4e Ode). Par leurs enseignements ils brûlent comme du bois le mensonge des idoles et sauvent les nations en les tirant de l'abîme de l'ignorance vers la gnose divine. Avec Moïse ils sont les *θεόπται*, les voyants de Dieu. L'énumération des Douze dans cet office commence avec Pierre et Paul ; celui-ci est substitué à Matthias qui n'est pas nommé [1]. Dans d'autres offices des apôtres (par exemple dans l'Oktoïch, 1er ton, jeudi), l'énumération comprend aussi Luc et Marc, au lieu de Jacques le Mineur et Jude, comme nous l'avons déjà signalé pour les portes de l'ancienne basilique de Saint-Paul à Rome. D'autre part, dans les textes de l'office des 70 disciples (4 janvier) on retrouve les noms de Marc et de Luc et aussi celui de Matthias (7e Ode). Le tropaire principal de cette fête est du reste celui des apôtres. On peut donc constater une véritable *compénétration* des apôtres et des disciples, et parmi ceux-ci se trouvent les premiers évêques de Rome signalés par l'histoire, Lin et Clément, noms qui, dans l'ancienne littérature, sont identifiés avec ceux cités dans les épîtres de saint Paul. Aux Soixante-dix sont appliqués les mêmes attributs et images qu'aux Douze ; comme eux ils ont été envoyés par le Seigneur pour déraciner l'impiété, comme eux ils ont reçu le pouvoir de lier et de délier, et eux aussi ils sont entrés dans la mer des nations comme les « montures du Sauveur ».

La facilité avec laquelle dans la tradition liturgique sont introduits des changements dans la liste biblique des Douze suggère l'idée que ce qui intéresse cette tradition, ce ne sont pas tant et uniquement les Douze comme tels, selon la lettre de l'Évangile, mais plutôt la Douzaine, en tant que nombre bibliquement sacré, exprimant une universalité de dons, de charismes apostoliques, de fonctions et de missions, pour l'édification de l'Église,

1. P. CXXXVIII.

dans toutes les dimensions de l'espace et du temps. D'où le peu de cas qu'on fait de l'exactitude nominale de la liste des apôtres. Les Pères de l'Église savaient encore très bien ce que signifie le chiffre douze dans le langage de l'Écriture. Ils savaient que trois fois quatre font douze, que quatre est le chiffre scripturaire de l'universalité des choses créées et trois celui d'une universalité céleste. Dans le ministère apostolique les deux se joignent en renversant ainsi tous les murs de séparation. Saint Augustin, entre autres, se montre très conscient de ce qu'il appelle le *sacramentum magnum hujus duodenarii numeri*, en rapport avec le caractère universel de la mission des apôtres. Les apôtres sont au nombre de douze « parce que la parole divine devait être répandue dans le monde entier. Or, le Verbe de Dieu qui est le Christ, est dans les nuées, c'est-à-dire dans les prédicateurs de la vérité. Mais le monde est divisé en quatre parties, que chacun connaît parfaitement et que l'Écriture rappelle souvent : L'Orient, l'Occident, l'Aquilon et le Midi. La parole a été envoyée vers toutes ces quatre parties pour qu'elles fussent toutes appelées au nom de la Trinité. Or le nombre trois, quatre fois répété, donne le nombre douze » [1].

Dans son commentaire sur le psaume 86 Augustin parle des douze sièges, sur lesquels les apôtres jugeront les douze tribus d'Israël. Cela aussi dépasse les limites de douze personnes et d'un seul peuple, sinon il n'y aurait même pas de place pour Paul, qui pourtant a dit que lui et tous les saints jugeront non seulement les hommes mais des anges : « Voyons donc ce que signifient les douze sièges. C'est le mystère *(sacramentum)* d'une certaine universalité, car l'Église allait se répandre par toute la terre, et, de tous les points de l'univers, cet édifice serait appelé à s'unir au Christ. Et parce qu'on viendra de toutes parts pour juger, il y a douze sièges, de même qu'il y a douze portes à la Ville (*Apoc.* 21, 12), pour qu'on y entre de toutes parts. Il n'y a donc pas que les douze Apôtres et l'Apôtre saint Paul qui soient destinés aux douze sièges, mais tous ceux qui prennent part au jugement : le nombre douze figure l'universalité, de même que tous ceux qui entreront dans la Cité sont désignés sous le symbo-

1. *Enarr. in ps.*LIX, PL 36, col. 715.

le des douze portes. En effet, l'univers est formé de quatre parties : l'Orient, l'Occident, le Nord et le Midi. Ces quatre parties sont fréquemment nommées dans les Écritures. De ces quatre vents, ainsi dit le Seigneur dans l'Évangile, il rassemblera ses élus ; de ces quatre vents Dieu appelle son Église. Comment est-elle appelée ? Elle est appelée de toutes parts au nom de la Trinité ; elle n'est appelée que par le baptême au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi le nombre quatre trois fois répété, cela fait douze » [1].

Or le nombre soixante-dix exprime également dans la Bible l'universalité, l'univers des peuples. A propos de la liste des nations de *Gen.* 10 on a écrit récemment : « Si l'on compte le nombre des peuples énumérés, il se trouve qu'il y en a soixante-dix. Ce chiffre n'est sûrement pas fortuit. D'autres témoignages nous attestent qu'il était le symbole de l'universalité des peuples. Dans le rituel de la Fête des Tabernacles il était prescrit de sacrifier soixante-dix béliers pour les nations païennes. Le premier livre d'*Henoch* 89, 59 et suiv., écrit que les nations ont été réparties entre soixante-dix pasteurs qui sont les anges des nations. Le Testament de Nephtali nous montre Iahweh descendant avec soixante-dix anges qui enseignent leurs langues aux soixante-dix nations. La légende selon laquelle la Bible hébraïque aurait été traduite en grec par soixante-dix vieillards — d'où le nom de Bible des Septante — vient de ce que c'était la Bible des nations. Et l'envoi par le Christ de soixante-dix disciples à côté des douze apôtres paraît bien signifier la mission auprès des Gentils à côté de celle auprès des Juifs » [2]. Il faudra donc ici ajouter qu'en vertu de la compénétration signalée des douze et des soixante-dix, il n'y avait plus juxtaposition mais dépassement des douze dans les soixante-dix, en vue de constituer « les deux en un seul » et de détruire la barrière qui les séparait (*Eph.* 2, 14).

* * *

1. PL 37, col. 1103-1104. Cfr aussi *De Civitate Dei*, lib. 20, c. 5, PL 41, col. 663.

2. Cfr Jean Daniélou, *Au Commencement, Genèse 1-11*, Paris 1963, p. 94-95.

C'est l'apôtre Matthias qui en sa personne marque en quelque sorte la transition des Douze selon la lettre, «selon la chair», aux Douze selon l'esprit, le point de départ de l'élargissement de la Douzaine primitive aux dimensions de l'univers. Matthias fut désigné pour remplir une place devenue vacante, place qui exprima toute l'infidélité et la mission inaccomplie d'Israël ; « L'Esprit Saint qui opère partout, t'a élu pour compléter le nombre de douze du chœur sacré des disciples » (9 août, 3e Ode). Matthias devint ainsi un « bouche-trou ». L'Esprit Saint, dans ses œuvres parmi les hommes, est souvent mis à l'échec par les faiblesses, les défections et même par des trahisons humaines. Il doit sans cesse colmater des vides, se faire rapidement des « pièces de rechanges ». Matthias semble en être une. De telles pièces, dans leur humble diaconie, ont sans doute, en de multiples cas, empêché l'écroulement. Au regard extérieur leur rôle reste terne. De Matthias on ne sait rien. L'autre candidat à la place vacante, Joseph dit Barsabbas, est au moins encore surnommé le Juste. Mais Dieu ne l'a pas choisi. Matthias dans son quasi anonymat semble annoncer la greffe du sauvageon : « Je ne suis pas venu appeler les justes mais les pécheurs ». Avec Paul tout va changer. Matthias n'aura été qu'un dernier souffle du collège des Douze selon la lettre. Les cadres vont éclater. Il sera tout naturellement substitué par Paul dans la série des apôtres, tandis que deux autres places seront occupées par Luc et Marc, les grands évangélistes, eux-aussi témoins éloquents de la nouvelle puissance de l'Esprit dans le ministère renouvelé apostolique, refait, pour ainsi dire, selon une nouvelle formule, 12×70, ou même 12^{70}... Remarquons encore que dans le canon de la messe latine, « la plus grave et la plus ancienne autorité qu'on puisse invoquer » [1], saint Matthias n'est pas parmi les Douze ; il n'est nommé qu'après l'oblation, parmi les martyrs. Significatif est également qu'après la mort de l'apôtre Jacques, fils de Zébédée (*Act.* 12,2), il n'est plus question de lui trouver un remplaçant. Un ordre nouveau commence ; après l'élection de Matthias vint le jour de la Pentecôte et cela changea d'un coup le cours des choses. Dieu allait répandre son Esprit sur toute chair...

1. DIDRON, l. c.

Il y a un autre Jacques, frère du Seigneur (Adelphotheos), qui est connu comme le premier évêque de Jérusalem et qui comme tel occupe une place centrale au premier concile. Dans l'office de la Dormition, le 15 août, on le trouve nommé avec saint Pierre. Dans son office du 23 octobre on s'adresse à lui comme au Premier hiérarque, oint par le Verbe lui-même, premier pasteur et docteur de Jérusalem. La tradition occidentale l'identifie avec l'un des Douze, saint Jacques, fils d'Alphée, tandis qu'en Orient on le range plutôt, comme distinct de celui-ci, parmi les soixante-dix. Double tradition, qui semble souligner une fois de plus la compénétration des 12 et des 70 que nous avons voulu mettre en relief. Avec Jacques l'Adelphotée se termine l'histoire de Jérusalem comme centre géographique de l'histoire du salut ; c'est ce que signifie la fin assez dramatique du livre des *Actes*, avec la déclaration de Paul aux Juifs de Rome, après avoir cité *Isaïe* 6,9-10, « Sachez-le donc : c'est aux païens qu'a été envoyé ce salut de Dieu. Eux, ils écouteront » (28, 28) [1].

Ainsi, c'est l'économie du salut même — au delà de ce que l'histoire peut apprendre sur l'origine pétrinienne des évêques de Rome ou sur l'importance de ce centre impérial d'antan pour les débuts de l'Église — qui nous fait saisir la portée proprement théologique de la « sainte Dyade » Pierre et Paul comme fondement des apôtres et de tous les fidèles. Dans son message radiophonique du 11 septembre 1962, Jean XXIII se dit « l'humble successeur de Pierre et Paul », en se référant à Prudence [2]. La formule est aujourd'hui peu usitée, mais tout ce qui a été dit ci-dessus semble indiquer qu'elle est théologiquement bien plus riche que simplement celle de « successeur de Pierre ». Sans diminuer l'éminence de la place de Pierre dans l'ensemble de l'apostolat, la juxtaposition des deux coryphées exprime davantage un régime de gouvernement plutôt charismatique que directement

1. Sur ce thème on trouvera des considérations intéressantes dans Charles HOFSTETTER, *La primauté dans l'Église dans la perspective de l'histoire du salut*, art. paru dans *Istina* 1961-1962, nº 3, p. 332-358. Mais remarquons que le titre *protothronos* n'est pas seulement l'attribut de saint Pierre (p. 334). D'ailleurs ici non plus on n'envisage la signification de Paul à côté de Pierre.

2. PRUDENCE, *Peristeph. hym.* II, v. 460-470, PL 60, 324 : « Hic nempe jam regnant duo Apostolorum principes ».

juridique, une plénitude de direction plutôt polyarchique (le « chorus » des évêques de l'Église universelle) qu'un rétrécissement monarchique (l'« Église papale »). Il faut se réjouir d'ailleurs de ce que Jean XXIII ait rendu de nouveau le vrai sens au terme « coryphée ». Le mot désigne non pas un « général d'armée », mais plutôt un « maître de ballet », quelqu'un qui ne se met pas au-dessus mais au plein centre de la ronde en lui communiquant son propre élan et soutenu par elle. Depuis des siècles les jambes s'étaient quelque peu raidies, mais l'Esprit Saint est toujours à l'œuvre pour faire de nouveaux miracles. Ce n'est que dans ce nouveau rythme spirituel que l'union tant désirée pourra se réaliser et que l'Orient et l'Occident ensemble pourront dire les paroles que la liturgie byzantine adresse à Pierre, l'« archipasteur » [1] : » Toute l'Église du Christ se rassemble en chœur et danse ; sous le souffle de l'Esprit elle t'applaudit avec fidélité, ô apôtre protothrone ! « [2].

D. T. STROTMANN.

1. PITRA, *l. c.*, p. LXXXVII.

2. P. XXLI. — Dans son fameux article du n° 1 de la revue *Roma e l'Oriente* (1910), *Pensées sur la question de l'Union des Églises*, le prince MAX DE SAXE avait touché aussi, sans explication, au problème de la corrélation entre Pierre et Paul, et il avait ajouté — ce qui à cette époque n'allait pas sans quelque risque — que « de même l'Église catholique n'était pendant des siècles de fait point une monarchie ». On sait combien le saint pape PIE X s'est ému de toute la teneur de cet article qui aujourd'hui ne causerait plus de surprise à personne. On le relira encore avec profit à cause de sa perspicacité et du vrai souci œcuménique dont il témoigne. Dans un document concernant cet article (26 déc. 1910 ; cfr *Denz.* 2147a), Pie X, en mentionnant aussi ce qu'on y dit de Pierre et Paul, rappelle un décret du Saint-Office du temps d'Innocent X (24 janv. 1647 ; cfr *Denz.* 1091), dirigé contre Martin de Barcos et sa proposition des « deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un ». Dans le climat agité des discussions autour du jansénisme, ce thème, qui ne s'y était glissé que par hasard, était devenu alors l'objet d'une polémique tendancieuse, où, malgré une intéressante documentation historique, la sérénité de la réflexion théologique faisait gravement défaut. Cfr à ce sujet : ALBERT DE MEYER, *Les premières controverses jansénistes en France (1640-1649)*, Louvain 1917, p. 399-412 et 437-444.

L'Église de Terre Sainte

Que l'histoire du salut soit intimement liée à un certain peuple et à une certaine terre qui plus que d'autres méritent, de par l'élection de Dieu, l'appellation de « saints », c'est une chose que nul chrétien n'ignore. Le Fils de Dieu lui-même est enfant de ce peuple et de cette terre. Sa mission s'adressa d'abord à ses frères selon la chair : un jour, au temps de sa carrière terrestre, il alla jusqu'à se proclamer envoyé « pour les brebis égarées de la maison d'Israël » (*Mt.* 15, 24), et pour elles seules.

La sainteté de ce pays unique au monde éclatait surtout dans Jérusalem, sa capitale. « Ville du grand Roi » (*Mt.* 5, 35), Jésus défendait que l'on jurât par elle [1]. Jérusalem, il est vrai, lui fut infidèle, elle « ne comprit pas le message de paix » ni « ne reconnut le temps de sa visite » (*Luc* 19, 41-44). Jésus pleura sur elle. Et cependant, malgré son ingratitude, il la choisit pour théâtre de son sacrifice suprême.

Cette situation spirituellement privilégiée a-t-elle cessé à la mort du Seigneur, lorsque le voile du Temple se déchira et que prit fin l'ancienne Dispensation ? Une telle opinion serait trop absolue, mais pour le montrer il faudrait des développements longs et nuancés, et ce n'est pas le lieu. Suggérons simplement que Jésus, dont le sang a coulé sur Jérusalem, a en lui scellé son amour de prédilection. S'il a prophétisé les épreuves de son peuple, il a aussi prédit qu'il s'en relèverait : les Juifs un jour acclameront « celui qui vient au nom du Seigneur » (*Mt.* 23, 37-39). Car « les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance. » (*Rom.* 11, 25-32).

A considérer l'histoire, l'Église de Jérusalem apparaît com-

1. Jésus d'ailleurs interdisait tous les serments (*Mt.*, 5, 34-37).

me la première communauté chrétienne, sortie toute fraîche des mains créatrices du Sauveur, et ruisselante de son Esprit. Elle est la Mère de toutes les Églises qui forment l'*Una Sancta*. Un saint Paul sentait ceci vivement : au plus fort des combats qu'il livrait parmi les gentils, il ne la perdait pas de vue. On se rappelle combien lui tenaient à cœur les collectes « en faveur des saints », et quel sens profond il donnait à ce geste : il n'est que de relire ce qu'il écrivait dans la deuxième épître aux Corinthiens [1].

Or cet enseignement est aujourd'hui plus actuel que jamais, même s'il doit être transposé en partie. Que dirait saint Paul, que ferait-il, s'il revenait au monde et visitait une nouvelle fois la Terre de Jésus ? Certes il y trouverait de nouvelles et bonnes raisons (tout en en dénonçant de moins bonnes) pour demander aux gentils leurs aumônes. Mais son œil d'apôtre aurait tôt fait de discerner des maux autrement graves que le dénuement des corps : c'est l'état spirituel de l'Église de Palestine qui lui arracherait des larmes, c'est de ces maux-là surtout qu'il entretiendrait les chrétiens d'Occident. Car ceux-ci tiennent dans leurs mains les remèdes à une situation dont ils ne sont pas les derniers à porter la responsabilité.

Jadis les chrétiens se croisèrent pour reconquérir des pierres inertes encore que vénérables, mais au cours de cette entreprise glorieuse en son principe il leur arriva de porter des coups très durs au Temple vivant de Dieu qu'est l'Église, et singulièrement l'Église en Terre sainte. N'avons-nous pas à notre tour le devoir plus urgent et plus grave d'offrir notre humble secours à ce même Temple s'il est avéré que, parfois par notre propre faute, il tombe en ruine ? Et ne devons-nous pas prier et lutter pour que se reforme bientôt, unanime et joyeux dans sa beauté antique, le peuple consacré dont nous sommes issus ?

LA TERRE SAINTE

Il est moins facile qu'il ne paraît de donner à la Terre sainte des limites géographiques précises. Sur les trois antiques pro-

1. Aux chapitres VIII et IX.

vinces qui s'étendent entre le Jourdain et la Méditerranée (du nord au sud la Galilée, la Samarie et la Judée) aucun doute n'est possible, car presque toute l'existence terrestre de Jésus, depuis sa Conception virginale jusqu'à son Ascension, se déroula sur leur sol.

Cependant il n'y demeura pas toujours confiné. Encore tout petit, Joseph et Marie avaient dû l'emmener en Égypte ; et il lui arriva plus tard de pénétrer dans la région de Tyr, ou de passer le lac de Gennésareth ou bien le Jourdain. On peut raisonnablement convenir d'ajouter aux trois provinces déjà nommées une étroite bande de terre le long de la rive orientale du Jourdain : même ainsi agrandi, l'ensemble du territoire reste sensiblement plus petit que la Hollande ou la Belgique, et il n'est peuplé que de quelque trois millions d'habitants, juifs ou arabes. Sur ce nombre il doit y avoir environ cent vingt-cinq mille chrétiens — presque tous de langue arabe — dont cinquante mille vivent en Israël. D'aucuns cependant, auxquels je me rallierai, estiment préférable, compte tenu des limites traditionnelles et actuelles du patriarcat de Jérusalem, d'intégrer dans la Terre sainte tout le reste de la Jordanie à l'est ainsi que le Négeb israélien au sud, ce qui donne un espace beaucoup plus étendu mais à peine plus peuplé — un maximum de quatre millions d'habitants en tout — : le nombre global des chrétiens s'élèverait dans ce cas à près de deux cent mille. Deux cent mille, cela paraît bien peu.

Et de fait, lourdes et désolantes sont les pertes subies au cours des siècles. Mais ailleurs, l'Islam n'a-t-il pas tout submergé ? Et ne faut-il pas dès lors rendre grâce au Ciel qu'ait pu subsister un « petit reste » de cette Église, vénérable suprêmement puisqu'elle est la plus proche du Christ par la pensée, par le sang, par la terre, et qu'elle est plus apostolique qu'aucune autre, ayant été gouvernée collégialement par les Douze ?

L'expression « Église de Terre sainte », adoptée comme titre de cet article, correspond parfaitement à la réalité des origines, et aussi, plaise à Dieu, à celle de demain, mais elle s'accorde beaucoup moins bien avec le présent. Car cette « Église », qui a vu son histoire traversée par des crises dont certaines la conduisirent au bord de l'abîme, a depuis longtemps éprouvé les

calamités de la discorde. Or elle est actuellement, à certains égards, plus divisée que jamais.

Il y a d'abord, à un plan secondaire mais humainement très douloureux, la déchirure encore sanglante faite dans sa chair par les événements politiques et militaires d'il y a quinze ans. Le nouvel État d'Israël contrôle toute la Galilée et la partie occidentale de la Samarie et de la Judée (il avance jusqu'aux murs de la Jérusalem antique, qu'il domine de ce « mont Sion » où eut lieu la Dernière Cène) ; la Jordanie occupe le reste de ces deux provinces (avec les lieux de la Nativité, de la Mort et de la Résurrection du Seigneur), ainsi que la rive orientale du Jourdain — au moins jusqu'au Yarmûk, car plus au nord on entre à nouveau en Israël, puis en Syrie. Entre l'État juif et ses voisins arabes la paix n'est pas encore restaurée, tant s'en faut. Des centaines de milliers de réfugiés attendent toujours que justice leur soit faite, tandis que beaucoup de familles arabes vivent coupées en deux par la ligne d'armistice ; les chrétiens se doivent plus impérieusement que quiconque de rechercher activement une solution à la fois équitable et pacifique à cette inhumanité.

Autre conséquence inacceptable de la guerre de 1948 : les lieux saints, en particulier ceux de la zone de Jérusalem, sont eux aussi divisés. Il est vrai que les consuls de quelques pays de tradition chrétienne veillent sur place, en collaboration avec Israël et la Jordanie, à ce que ces lieux restent accessibles aux pèlerins, mais le régime actuel comporte trop de restrictions pour nous satisfaire. Il faut exiger davantage. L'objectif à atteindre — l'accès facile des saints lieux à *tous* les pèlerins — s'impose indépendamment d'une éventuelle solution du conflit arabo-israélien. Mais cet objectif, comment l'atteindre ? Il appartient aux hommes politiques d'aviser. Très intéressante demeure la résolution de l'Assemblée générale des Nations unies, passée le 29 novembre 1947, mais restée jusqu'à présent lettre morte : elle exigeait que la région de Jérusalem (y compris Bethléem) fût neutre, internationale et démilitarisée, et qu'elle fût placée sous le contrôle des Nations unies. De toute manière et quel que soit le plan qui sera finalement retenu, d'innombrables croyants, juifs et musulmans aussi bien que chrétiens — car les uns comme les autres regardent Jérusalem comme une ville sainte —

feraient bien de s'intéresser de plus près à ce problème essentiellement religieux.

Les pages qui suivent esquisseront le visage mouvant de l'Église de Terre sainte, surtout du point de vue de son unité religieuse. Je commencerai par dire quelques mots des Juifs. Ensuite j'indiquerai les prodromes des luttes intestines qui à cette heure même affaiblissent l'Église autochtone de langue arabe. Enfin j'analyserai l'état actuel de cette Église, et je noterai quelques raisons qui autorisent l'espoir d'une renaissance.

Le sort des Juifs chrétiens

A tout seigneur, tout honneur : il convient de parler en premier lieu — et séparément, car leurs problèmes sont tout à fait particuliers — des Juifs chrétiens. Venus en Israël avec la foule des autres immigrants, ils sont plusieurs milliers, dont beaucoup de catholiques ; mais parmi ceux-ci quelques centaines seulement se sont fait connaître à l'Église locale et s'efforcent, en dépit de leur dispersion et d'autres très sérieuses difficultés, de pratiquer leur religion intégralement. Ils ont un besoin vital d'être soutenus.

Or la plus lourde de leurs difficultés provient de l'Église elle-même. Celle-ci leur est, dans son ensemble, aussi étrangère que possible. Les paroisses, melkites [1] ou latines, forment, par la force de l'histoire, des communautés arabes, dans lesquelles des Juifs ne sauraient se sentir à l'aise. Et le clergé, à de très rares exceptions près, ne possède ni les connaissances linguistiques qui lui permettraient de les confesser ou d'avoir avec eux une conversation prolongée en hébreu, ni la culture biblique et judaïque que pas mal d'entre eux ont acquise, ni surtout cette sympathie profonde sans laquelle le ministère des âmes risque de demeurer stérile [2].

1. Au Proche-Orient, les mots « melkite », « grec », et « byzantin » étaient naguère synonymes. Mais on tend de plus en plus à réserver le premier aux *catholiques* de rite byzantin et à leurs institutions — excluant donc les orthodoxes.

2. Il faut ici noter avec joie que *certaines* communautés religieuses établies en Israël se montrent de plus en plus ouvertes aux Juifs chrétiens

Ces Juifs, ayant découvert le Christ en Europe, sont de rite latin. Ceci en soi ne pose pas de problème : il semble plutôt que pour eux, comme pour beaucoup de laïcs dans le monde, le rite soit affaire secondaire. Ce qui par contre importe énormément tant que durera cette période critique de leur histoire, c'est que, perdus dans la masse de la population juive non chrétienne, ils demeurent aussi unis que possible entre eux, autour des mêmes autels et sous la juridiction d'un même évêque. A ce propos on ne peut s'empêcher de regretter qu'ils dépendent canoniquement — fût-ce par le truchement d'un vicaire patriarcal — d'un Ordinaire dont le siège est établi en territoire ennemi.

Si étrange que cela soit, pas un seul prêtre n'est détaché pour s'occuper de ces chrétiens. Ceux qui s'en occupent en fait, une dizaine en tout, sont des volontaires, zélés et compétents certes, mais à différents degrés gênés dans ce ministère par leurs responsabilités officielles, qui sont des plus diverses. Avec quelques laïcs ils ont constitué un groupement — approuvé par le patriarche latin en 1955 —, qu'ils ont appelé l'Oeuvre Saint-Jacques, et dont le but est de promouvoir parmi les Juifs chrétiens une vie d'Église authentique et fraternelle, sans cependant les couper du peuple auquel ils appartiennent. Un tel groupement est au tout premier rang des œuvres qui méritent d'être soutenues.

Laissons de côté la question, trop complexe et trop délicate, des relations qui existent entre le peuple juif et les chrétiens issus de son sein ; et contentons-nous de mentionner encore deux difficultés particulières auxquelles certains de ces derniers ont à faire face. La première, c'est que, vu l'exiguïté de leur nombre, il leur est quelquefois impossible de trouver à se marier, certaines barrières d'ordre juridique empêchant pratiquement les mariages mixtes. La seconde difficulté concerne, elle, l'éducation chrétienne des enfants. C'est ainsi qu'un bon nombre d'enfants de mariages mixtes [1] contractés avant l'immigration des parents abandonnent la pratique religieuse, parce que l'Église

et, tout en s'abstenant rigoureusement de politique, au peuple juif en général. On peut en dire autant du dynamique archevêché melkite ; malheureusement il ne compte guère de Juifs parmi ses ouailles.

1. D'après la loi juive tout enfant a la religion de sa mère.

n'a pas pu — ou n'a pas su — s'occuper de leur sort efficacement. Ce fait confirme la nécessité d'une plus grande sollicitude de l'Église à l'égard des compatriotes de son Fondateur.

Désintégration de l'Église autochtone

Si les Juifs sont les plus proches parents de notre Seigneur, les autres Palestiniens ne laissent pas de lui être, eux aussi, apparentés. Entre la première communauté de Jérusalem et les chrétiens dits arabes qui habitent de nos jours la Terre sainte, la continuité est en effet réelle, à la fois aux plans de l'histoire et de la culture, au plan de la tradition ecclésiastique, et enfin, malgré d'importants apports étrangers surtout dans les premiers siècles, au plan ethnique même [1]. Un long conflit avait d'abord opposé les judéo-chrétiens et les chrétiens « hellénistes » de Palestine (juifs également, à l'origine), ainsi qu'il ressort déjà des écrits du Nouveau Testament. Mais dès avant la conquête arabe les deux fractions avaient fini par fusionner en une seule Église de foi orthodoxe, gouvernée par un épiscopat unique, et célébrant la liturgie selon un même rite, celui-là même que l'on fait remonter à saint Jacques, frère du Seigneur et premier évêque de Jérusalem [2]. Lorsque les Arabes se furent emparés du pays, les chrétiens autochtones abandonnèrent peu à peu leur langue — le syriaque, resté très proche de l'araméen parlé par Jésus —, et adoptèrent celle de leurs nouveaux maîtres.

1. Il est d'ailleurs évident que l'Église de Jérusalem et de Terre sainte n'est pas la seule à pouvoir se dire de souche juive : d'autres Églises de fondation très ancienne, à commencer par celle de Rome, le sont aussi en quelque mesure, des missionnaires juifs les ayant évangélisées, et la diaspora ayant fourni à chacune d'elles ses premiers néophytes. Certains esprits individualistes se demanderont quelle importance la continuité entre l'Église primitive et ses descendantes peut bien revêtir ; il n'est pas facile de leur répondre en termes précis, et de donner leur valeur exacte aux différents aspects de cette continuité. Ce problème multiforme débouche par mille sentiers sur le mystère de l'Incarnation.

2. Les judéo-chrétiens de Palestine étaient beaucoup plus nombreux qu'on ne le croit communément. Leur histoire a été jusqu'à présent peu étudiée. Dans quelques mois paraîtra un livre qui comblera en partie cette lacune : l'*Archeologia della Chiesa giudeo-cristiana*, de B. Bagatti (Brescia, Éd. Morcelliana).

Le rite de saint Jacques devait, avec certaines modifications, demeurer le rite du patriarcat de Jérusalem pendant un millénaire. Les syriens, tant catholiques qu'orthodoxes, qui l'ont conservé dans une étonnante pureté, accusent Constantinople de lui avoir progressivement substitué le rite byzantin, à l'occasion par la contrainte, surtout après les croisades. Cette question des origines du rite byzantin en Palestine est intéressante au point de vue historique, mais ce n'est pas le lieu de nous y attarder. Ce qu'il faut en revanche retenir ici, c'est que la substitution, regrettable ou non, s'est achevée avec succès il y a plusieurs centaines d'années. Ce fait ne signifie évidemment pas que l'Église palestinienne des origines (qui dès la fin de l'antiquité était appelée « melkite », ce qui du reste importe peu) ait alors perdu son identité. Relevons d'ailleurs une intéressante survivance du vieux rite syrien chez les grecs de Jérusalem, tant catholiques qu'orthodoxes : même de nos jours ils chantent son anaphore à la fête de saint Jacques.

L'unité interne dont jouissait encore la masse des chrétiens de Terre sainte il n'y a guère plus de cent ans, surtout au plan de la liturgie, mais aussi, quoique plus précairement, au plan de la discipline ecclésiastique, sous l'autorité du patriarche, constituait un avantage tout à fait exceptionnel au Proche-Orient. Il n'est que de se rappeler quels nœuds gordiens ne cessent de se former depuis bien longtemps, dans certains pays voisins, à la faveur de l'enchevêtrement des rites et des juridictions, et quel affaiblissement spirituel en dérive. Hélas, le même désordre s'est maintenant installé en Palestine, entraînant la même dispersion des forces et le même émoussement du sens de l'Église. Mais au milieu du siècle dernier on n'y trouvait encore, à côté de l'Église orthodoxe autochtone, que de très petits groupes d'autres chrétiens. Le moins négligeable, tant du point de vue numérique que du fait qu'il était lui aussi de rite byzantin, formait un diocèse « uniate » de quelque huit mille fidèles. Arrêtons-nous quelques instants sur ce point.

On sait que Rome a depuis des siècles pris pour ligne de conduite de renouer les liens de la communion avec de simples fractions des chrétientés orientales — dans le respect de leurs rites et de leurs traditions —, partout où la réunion avec leurs Églises

respectives dans leur intégrité paraissait pour longtemps exclue. En ce qui concerne la Terre sainte, il est incontestable que la présence d'un évêque grec-catholique[1] à côté du patriarche orthodoxe avait pour effet, du moins provisoire, de diviser l'Église chrétienne qui depuis dix-huit siècles y était établie. Le but poursuivi était cependant on ne peut plus louable puisqu'il s'agissait de préparer l'unité plénière de demain, autour d'un patriarche qui serait lui-même uni au successeur de Pierre. Quant à la méthode — j'entends l'établissement d'une communauté uniate constamment disposée à accueillir sinon même à attirer dans son sein les orthodoxes du même rite —, l'expérience a prouvé, là comme dans d'autres pays, qu'elle avait du pour et du contre. La multiplication des catholiques (à présent très ralentie), ou en tout cas les craintes qu'entretient le simple voisinage de ces dangereux concurrents, ne facilitent point le dialogue avec le patriarcat orthodoxe, dont les chefs ne peuvent manquer de se sentir frustrés et irrités par des développements dont pâtit leur Église. La mission latine devait, d'une autre manière, susciter des réactions analogues. Ces inconvénients expliquent que des évêques s'efforcent de mettre en sommeil, pour un bien plus grand, tout ce qui, dans l'activité de leurs diocèses, sentirait le prosélytisme[2].

1. Son siège était à Acre, et ses fidèles habitaient surtout Jaffa et la Galilée. Il convient d'ajouter ici que dès 1772 le patriarche grec-catholique d'Antioche — dont dépendait l'évêché d'Acre — avait reçu juridiction sur les melkites de Palestine et d'Égypte.

2. En ce qui concerne le patriarcat grec-catholique il ne reste pas grand-chose à faire dans ce sens. Voici en effet ce que disait Maximos IV dans sa retentissante conférence de Düsseldorf, en 1960 : « Qu'en attendant l'union globale et définitive des Églises, quelques âmes convaincues demandent à entrer dans l'Église catholique, sous une forme ou sous une autre, rien de plus normal. Sous peine d'aller contre la liberté de conscience, nous devons accueillir ces âmes qui viennent à nous. Nos frères les orthodoxes en font autant et c'est normal. Nous pouvons affirmer, quant à nous, que depuis quelques décades, notre patriarcat ne reçoit des groupes — même modestes — dans son sein qu'après une longue attente qui se prolonge parfois quelques années, et qu'après avoir plusieurs fois référé les dits groupes aux autorités orthodoxes. Lorsque les démarches demeurent infructueuses et que ces groupes risquent d'être entraînés vers des sectes qui leur offrent des avantages matériels alléchants, c'est alors que nous nous décidons à les recevoir. » (*Voix de l'Église*

Cette nécessaire parenthèse sur la « dissidence » melkite étant close, répétons que l'Église de Jérusalem jouissait encore, au milieu du siècle dernier, d'un haut degré d'unité interne. Et les liens vitaux qu'elle gardait avec l'Église romaine, ces liens que n'avaient pu couper tout à fait ni le schisme de Michel Cérulaire ni les malheurs qui l'avaient suivi, ne demandaient qu'à être fortifiés. Pourquoi la collaboration pastorale de nos prêtres avec la hiérarchie orthodoxe fut-elle alors interrompue, pourquoi renonça-t-on à une approche œcuménique dont l'histoire proposait pourtant de stimulants exemples précisément au Proche-Orient ? Les esprits manquaient-ils d'ouverture à cette époque ? Toujours est-il que l'on opta pour l'action missionnaire pure et simple. Celle-ci fut menée par les latins avec un zèle auquel tout le monde rend hommage : des milliers d'âmes en ressentirent — en ressentent encore — les bienfaits. Cependant, au niveau ecclésial, elle porta à l'unité future un préjudice aussi grave qu'inutile en introduisant en Terre sainte une chrétienté latine puissamment charpentée et à certains égards florissante, mais (abstraction faite de quelques Occidentaux immigrés) constituée tout entière aux dépens des rites orientaux, et en particulier du byzantin [1].

* * *

Le signal du démarrage fut donné en 1847 avec la restauration de cette création éphémère des croisades, le patriarcat latin. Il est difficile de débrouiller toutes les raisons qui amenèrent les autorités romaines à prendre une initiative si lourde de conséquences lointaines. Deux motifs principaux semblent avoir joué : d'une part le souci d'assurer la protection des chrétiens de l'empire ottoman d'une manière conforme aux vœux du sultan ; d'autre part le désir de parer à l'installation d'un évêque anglican en Terre sainte. A cette époque les chrétiens arabes latini-

en Orient. Choix de Textes du Patriarche Maximos IV et de l'Épiscopat grec-melchite catholique, Paris-Bâle, 1962, p. 28. Ce livre regorge d'informations de première main sur la pensée et les aspirations de l'Église grecque-catholique).

1. Les conversions en milieu musulman sont pour ainsi dire exclues.

sés n'y étaient encore qu'une poignée, un peu plus de quatre mille d'après Mgr Valerga, le patriarche de la restauration, — et de fort médiocre qualité à l'en croire puisque leur foi vacillante ne subsistait qu'à force d'aumônes [1]. Comment a-t-on pu penser qu'un pasteur revêtu d'un titre si prestigieux, et mis à la tête d'un personnel missionnaire de valeur ainsi que de ressources matérielles relativement considérables, pourrait se contenter de ce misérable troupeau ?

Il est vrai que les lois de l'Église défendaient de latiniser. Ces lois ne dataient pas de la veille, pas plus que les menées qu'elles s'efforçaient de décourager. Voici, à titre d'exemple, un texte qui concerne les grecs-catholiques. « Nous interdisons expressément à tous les catholiques melkites... de passer au rite latin. Nous défendons sévèrement aux missionnaires... de persuader n'importe lequel d'entre eux de passer du rite grec au rite latin, ou même de le leur permettre s'ils le désirent, avant d'avoir consulté le Siège apostolique. » Le décret est de Benoît XIV et date de 1743. D'autres textes tout aussi explicites interdisaient de latiniser les orthodoxes qui passeraient au catholicisme. Il ne peut y avoir aucun doute sur la volonté constante des papes [2]. Hélas, en ce qui concerne la Palestine, cette volonté a été ignorée : le nombre des Arabes latinisés, décuplé en un siècle, le prouve de reste. Lors même qu'on a pu respecter la lettre de la loi, on en a trahi l'esprit.

Certains ont soutenu qu'il était impossible au patriarcat

1. Voir le rapport du 18 juin 1848 à la congrégation de la Propagande, cité par J. HAJJAR dans *Un lutteur infatigable. Le patriarche Maximos III Mazloum*, Harissa (Liban), 1957, pp. 193 s.

2. Comment expliquer dès lors que le canon 11 du nouveau Code de droit canonique oriental brise cette ligne de conduite en accordant aux baptisés non catholiques de rite oriental qui accèdent à l'Église romaine le droit de choisir le rite qu'ils préfèrent, alors que les non catholiques occidentaux, les protestants par exemple, continuent à se voir interdire de passer à un rite oriental ? Des inégalités de ce genre provoquent chez beaucoup de chrétiens, melkites et autres, un trop profond malaise pour qu'elles puissent se perpétuer. Mgr P. K. Médawar donne de cette pénible question, ainsi que d'autres, connexes, un exposé magistral dans un texte intitulé *De la sauvegarde des droits de l'Église orientale* : on le trouvera dans *Voix de l'Église en Orient* (recueil cité *supra*), pp. 113-133 ; cfr pp. 155 s. du même recueil.

latin d'agir autrement qu'il ne le fit ; que les prêtres melkites étaient absents du théâtre des opérations ; que des villages entiers, attirés par le prestige de missionnaires dévoués, fervents, cultivés, se sont portés à leur rencontre, prêts à adopter leur rite en même temps qu'ils se soumettaient à leur autorité.

Tout cela n'est pas faux. Mais le tableau aurait besoin d'être complété. Il faudrait notamment analyser de près les mobiles inavoués des « conversions », ainsi que la qualité de leur « spontanéité » : tout mouvement spontané n'est pas pour autant désintéressé, ni indicateur d'options éclairées et profondes. Personne, c'est trop clair, ne croira que le catholicisme latin ait pu attirer beaucoup d'orientaux, par la prétendue supériorité de sa liturgie. Ce qui est vrai par contre, c'est que pas mal de ces chrétiens ont cherché, en passant à l'Église latine, à obtenir un avantage temporel vrai ou illusoire, et notamment une certaine promotion sociale : l'Occident signifiait pour eux progrès et prospérité ; de plus, y adhérer c'était du même coup, leur semblait-il, s'évader en quelque mesure d'une condition de minoritaires qui leur pesait. Il n'est pas rare non plus que des gens, individuellement ou en groupe, aient été amenés à se « convertir » à la suite d'une querelle avec leurs coreligionnaires, surtout si elle les opposait à leur curé ; il est même arrivé que des tensions entre tribus aient poussé telle d'entre elles à choisir un rite qui la séparerait des autres. Mais était-ce bien le rôle de missionnaires catholiques d'accuser ces oppositions trop humaines en les légalisant, ne leur appartenait-il pas plutôt de travailler à les résoudre dans la paix ? Après tout ces personnes et ces tribus avaient jusqu'alors marché au salut ensemble, malgré les frictions qui surviennent partout où des hommes se côtoient. Cependant on insiste : dans des cas nombreux les dissidents ont, paraît-il, voulu faire dépendre leur « conversion » de leur passage au rite latin. Il me semble qu'un tel chantage, là où il est avéré, devrait éveiller des doutes sur le sérieux de ces prétendues conversions, et sur l'opportunité de les ratifier : un converti authentique doit se montrer capable d'affronter des épreuves autrement pénibles que celle de vivre et de mourir dans le rite auquel l'a initié sa mère ! Enfin, dernier point, il est exact que la grande vague de latinisation, vers la fin du siècle dernier, a pu déferler

plus librement là où les melkites étaient faibles. Mais leur faiblesse ne demandait qu'à être épaulée : témoin la gratitude avec laquelle ils acceptèrent l'aide que leur offrait le cardinal Lavigerie pour l'éducation de leur clergé.

Est-il besoin de le dire, un catholique ne peut, en principe, que se féliciter de constater le ralliement de nombreux chrétiens à la communion romaine, surtout lorsqu'il va de pair, comme c'est fréquemment le cas tant chez les latins que chez les melkites, avec une réelle promotion spirituelle des ralliés. Mais des circonstances alarmantes mettent à sa joie une sourdine. Non seulement, on l'a déjà noté, le climat œcuménique tend à empirer à mesure que ce mouvement se poursuit : dans la perspective de l'« uniatisme » ceci paraît en quelque sorte inévitable, encore que la grâce de Dieu soit assez forte — des expériences le démontrent — pour faire triompher la charité de bien des tensions. Mais comment ne pas s'affliger en suivant des yeux le déroulement d'une autre lutte, d'autant plus âpre, dirait-on, que les adversaires sont aux prises à l'intérieur même de l'enceinte catholique : lutte cette fois absolument injustifiable, et aussi épuisante que stérile, entre les héritiers de deux portions également valables, également sacrées, du patrimoine de Jésus-Christ ?

Familiarisés comme nous le sommes avec les formes modernes de l'assistance technique, offerte à des groupements humains qu'il s'agit d'aider à épanouir leurs virtualités propres, et non de régenter ni encore moins de supplanter, nous oublions facilement la mentalité paternaliste qui au siècle dernier conditionnait la meilleure politique sociale et coloniale des pays occidentaux. Le prosélytisme latin relève de cette mentalité (d'ailleurs point encore défunte), et il ne doit pas être jugé dans l'abstrait [1]. Son intention fut et reste, soulignons-le, généreuse,

1. Léon Bloy, dans *Belluaires et porchers*, prête sa verve à l'arrogance latine : « ...il faut renoncer au christianisme ou confesser, avec une entière candeur, la suréminence absolue et l'éternelle prédestination de ce Latin qui est la Langue unique du Seigneur. Il n'en veut pas d'autres. Toutes les autres, sans exception, lui sont onéreuses comme des concubines ou des esclaves dont il n'est pas sûr ». Est-il besoin de préciser que les latins du Proche-Orient ne tiennent pas un langage d'une si divertissante hauteur. Le sentiment de supériorité dont certains sont encore affligés

même si un orgueil inconscient la tare. On établirait aisément que ses méthodes, elles, ne sont pas constamment irréprochables. Mais le fussent-elles, que son entreprise resterait, en ce qui concerne la Terre sainte, viciée radicalement (je ne dis pas « formellement » : l'inconscience est salvatrice), d'abord parce qu'elle introduit une division hiérarchique nuisible dans une Église déjà si éprouvée, ensuite parce qu'elle s'en prend, souvent sans le vouloir, à une liturgie et à des institutions adaptées aux fidèles orientaux et porteuses de valeurs qui sont le bien inaliénable de l'Église et du Christ. Il ne s'agit évidemment pas d'absolutiser cette liturgie et ces institutions : Dieu seul est absolu. Mais, contingentes, elles n'en sont pas moins sacrées. Leur perte nous appauvrirait tous. Et l'Église a donc le droit de les défendre : l'Église universelle, par les déclarations solennelles de ses chefs et les mesures disciplinaires qu'il leur est arrivé de prendre [1] ; l'Église locale aussi, par l'autorité de ses gardiens légitimes : n'appartient-il pas au pasteur de veiller à ce que son troupeau reste fidèle et compact, et, si une tempête le disperse, de tâcher de le rassembler ?

La situation en 1963

Précisons tout d'abord les statistiques données plus haut : comment se répartissent actuellement les deux cent mille chrétiens qui vivent en Israël et en Jordanie ?

Le bloc grec-orthodoxe, grignoté par les latins d'une part et par les melkites ou grecs-catholiques de l'autre, reste d'assez loin le plus nombreux. Il est cependant impossible de donner des chiffres précis. D'après des informations recueillies aux sources respectives il y aurait aujourd'hui en Terre sainte (donc sans compter les nombreux émigrés) environ 100.000 grecs-orthodoxes,

ne s'égare pas dans les sentiers linguistiques ou littéraires. Il a une tournure plus pratique.

1. Par exemple les sanctions très graves édictées par Léon XIII, dans *Orientalium dignitas*, contre les missionnaires latins qui, au lieu de se mettre au service des patriarches et évêques orientaux-unis, porteraient préjudice aux droits de leurs Églises. Cfr A. Fortescue, *The Uniate Eastern Churches*, Londres, 1923, pp. 40 s.

45.000 latins de langue arabe, auxquels il faut ajouter les catholiques juifs dont il a été question plus haut, et 40.000 melkites [1]. Ces derniers sont surtout nombreux en Israël, les latins en Jordanie palestinienne, et les grecs-orthodoxes dans l'ensemble de la Jordanie.

A côté de ces trois « grands », il y a une constellation d'autres rites, représentés par des effectifs beaucoup plus faibles. Parmi les Orientaux citons, dans l'ordre numérique : les arméniens, les syriens, les maronites, les coptes, et les abyssins [2]. Aucune de ces petites communautés ne s'est formée au détriment de l'Église locale, aucune ne s'adonne au prosélytisme. Leurs liturgies et leurs traditions ont cent traits attachants, et témoignent de la catholicité du peuple chrétien auprès de son berceau. Ne convient-il pas qu'ici tous les rites chrétiens de la terre se sentent vraiment chez eux ?

Pour être complet il faut encore signaler, en plus de ces communautés orientales, quelques milliers d'anglicans et quelques milliers de protestants. Malheureusement certaines sociétés missionnaires déploient en ce moment dans les milieux chrétiens, avec des moyens considérables qui ne sont d'ailleurs pas tous matériels, une offensive de longue haleine à laquelle cèdent les plus faibles, y compris des catholiques : c'est ainsi que la région d'Ajlûn en Transjordanie devient rapidement baptiste. Contre des entreprises de ce genre, orthodoxes et catholiques ne peuvent attendre de protection efficace que du développement de leur propre vitalité religieuse.



1. D'aucuns estiment tous ces chiffres passablement exagérés. L'importance *relative* de ces trois fractions n'est, en revanche, contestée par personne : les orthodoxes viennent en tête, suivis des latins et puis des melkites.

2. Les arméniens et les syriens seraient 7.500 et 6.000 respectivement, orthodoxes en majorité ; les maronites, tous catholiques évidemment, seraient 3.000 ; quant aux coptes et aux abyssins séparés de Rome, leur nombre est insignifiant, mais ils doivent être mentionnés néanmoins parce qu'ils exercent des droits séculaires au saint Tombeau (il y a d'autre part à Jérusalem une minuscule paroisse copte catholique, la seule au monde hors des frontières de l'Égypte). Notons aussi que les orthodoxes russes possèdent à Jérusalem, à Aïn Karem et sur le mont des Oliviers quelques monastères.

Mais revenons au problème capital, celui que soulève la coexistence en Terre sainte des trois Églises rivales—le mot n'est pas trop fort — issues de l'antique Église de Jérusalem. Le triste état de leurs relations est suffisamment illustré par la petite guerre, quelquefois sanglante, souvent mesquine et toujours odieuse, que latins et grecs (sans compter les autres) ne cessent de livrer autour des lieux les plus saints du monde : la grotte de Bethléem, le Golgotha, et le saint Tombeau. Cette année encore des rixes ont éclaté, le sang a coulé, des policiers musulmans ont dû rétablir l'ordre. Il serait aussi malaisé qu'impertinent de prétendre distribuer les blâmes : la situation est d'un enchevêtrement inouï.

Qu'on me permette seulement deux remarques qui concernent les catholiques. Il est peu probable que les franciscains, dont la défense des saints lieux a si bien mérité de l'Église au cours des siècles, trouveraient un seul ordre religieux prêt à prendre la relève [1], tant cette tâche est ingrate ; la Custodie de la Terre sainte, qui leur est confiée, remplit correctement sa mission, et on ne voit pas quelle autre institution lui pourrait être substituée dans les circonstances actuelles. Par ailleurs — autre remarque — il est injuste que les grecs-catholiques soient systématiquement tenus à l'écart des lieux saints, et les raisons alléguées sont loin d'être finalement décisives ; cependant cette injustice s'évanouira d'elle-même le jour où les grecs-orthodoxes seront dans la communion romaine, puisque les melkites se confondront alors avec eux et, du même coup, participeront à leurs droits : la question, si douloureuse qu'elle soit pour les victimes, apparaît donc comme secondaire.

Infiniment plus graves par leurs conséquences spirituelles sont les dissensions des trois Églises sœurs au plan pastoral. Déjà l'absence de coordination et de coopération suffirait à condamner le régime actuel au nom des lois les plus incontestées de l'économie, que les hommes n'enfreignent impunément dans aucun secteur de leur activité. Aujourd'hui même, alors que l'ar-

1. Un franciscain me disait cependant souhaiter un certain partage des responsabilités : au mont Thabor par exemple, où vécurent jadis tant de moines et où l'on voit encore les ruines d'un vaste monastère bénédictin, il serait tout indiqué que la basilique fût desservie par des contemplatifs.

gent fait défaut, certains bâtiments sont construits — églises, écoles, presbytères — là où leur inutilité éclate : Bethléem avec ses alentours offre à cet égard un spectacle d'autant plus affligeant que les chrétiens ne cessent d'y perdre du terrain. Partout les efforts se dispersent, que ce soit dans l'administration des diocèses, dans la célébration des liturgies, dans la formation du clergé, dans l'éducation des enfants, dans l'apostolat des prêtres et des laïcs. Mais il y a pire encore. Quoiqu'il se rencontre, Dieu merci, pas mal d'artisans de paix — par qui je n'entends pas ceux qui passivement se résignent au présent état de choses —, un certain nombre de chrétiens appartenant aux trois camps en présence, non contents de s'ignorer, se combattent [1]. Leur bonne foi n'est d'ailleurs pas en cause. J'ai au bout de la plume quelques anecdotes significatives qui n'édifieraient personne ; les héros en sont généralement des clercs, mais c'est l'Église qui fait les frais de leur discorde, ce sont les âmes qui souffrent. Encore une fois, il ne s'agit pas de juger — Dieu nous en garde —, mais de constater objectivement la mésentente qui règne entre des ecclésiastiques des deux rites, et d'en rechercher les causes. Il serait simpliste de n'incriminer que le semeur d'ivraie de la parabole. L'ivraie croît volontiers dans le désordre. Jésus nous a prévenus : « tout royaume divisé contre lui-même court à la ruine, et ses maisons s'écroulent ». A quelles divisions le Seigneur a-t-il pensé ? Sans doute avant tout à celles qui blessent la charité, car c'est dans le lien de la charité que le Royaume de Dieu se noue et prospère. Mais encore faut-il que le Royaume soit doté, dès ici-bas, d'un ordre conforme à la volonté de son Souverain, d'un ordre des choses qui favorise l'entretien et l'embellissement de ses maisons plutôt que leur délabrement, et la croissance du bon grain plutôt que de l'ivraie. C'est pourquoi il n'existe pas de cloison étanche entre le domaine de la charité et celui des institutions : si celles-ci sont boiteuses, la charité elle-même demande qu'on les réforme. Dans quel sens ? Le pape en décidera sans doute, ou bien le concile. On me pardonnera si

1. Entre autres par des publications. Une partie de ma documentation provient de brochures polémiques éditées par les patriarcats latin et grec-catholique.

j'ose hasarder quelques suggestions dans les dernières pages de cet article.



En tout cas, rarement le luxe de la division a été à ce point inopportun et ruineux : un coup d'œil suffit pour s'en apercevoir. Considérée dans son ensemble la population chrétienne de Jordanie et d'Israël reste stationnaire ou peu s'en faut, alors que par ailleurs se fait sentir dans ces deux pays une forte poussée démographique. Les causes de cette anomalie sont d'une part la natalité, plus forte semble-t-il chez les musulmans que chez les chrétiens, et d'autre part l'émigration continuelle de ces derniers (beaucoup de musulmans souhaitent eux aussi émigrer — car ces beaux pays de soleil ne sont pas des plus riches —, mais ils en trouvent plus difficilement l'occasion), alors qu'en Israël c'est au contraire l'immigration des Juifs qui est encouragée de toutes manières. L'obsession d'émigrer qu'ont tant de chrétiens, surtout dans l'élite, n'est pas un phénomène nouveau, mais elle n'en est pas moins inquiétante. Des considérations économiques la nourrissent : s'il y a peu de chrétiens indigents, il n'en manque pas qui sont pauvres et sans avenir ; et leurs contacts avec de riches pèlerins ne les aident pas à supporter leur sort.

Une des formes les plus urgentes que devrait prendre l'aide des chrétiens d'Occident serait précisément d'assainir et de renforcer les bases économiques de la présence chrétienne en Orient — il ne s'agit pas seulement de la Palestine. Ceci m'amène à souligner une lacune qui m'a beaucoup frappé dans ces régions : l'insuffisance des cadres laïcs. Trop souvent l'aide de l'Occident prend la forme d'aumônes, et d'aumônes distribuées par le clergé. Or, au paternalisme clérical répond une véritable démoralisation de sa clientèle. Quelques équipes ou quelques familles de laïcs européens nantis des techniques voulues pourraient contribuer efficacement à l'épanouissement économique de la population chrétienne, tout en procurant peut-être du travail aux plus pauvres parmi les musulmans [1]. Dans la mesure

1. Le P. Gauthier et ses amis ont ouvert la voie, surtout à Nazareth, mais ils sont encore peu nombreux.

où ces forces fraîches seraient animées d'un dynamisme tout évangélique, elles stimuleraient aussi les meilleurs laïcs du pays, qui ne demandent que cela, à assumer leurs responsabilités propres ; ce serait une parade tout indiquée au défaitisme ou du moins à l'apathie qui les menacent. C'est qu'aussi bien le mal n'est pas uniquement, ni même principalement, d'ordre économique. Le moral surtout est atteint. Il y a la souffrance de subir jour après jour la pression d'un milieu juif hostile ou sceptique, ou la poussée d'un Islam conquérant, dont la luxuriance même tend à étouffer un christianisme débilité (il faut avoir assisté à l'explosion de joie unanime qui salue la fin du ramadan !). Il y a surtout une certaine insuffisance d'idéal [1], une certaine torpeur spirituelle qui est justement imputable en partie à un climat ecclésiastique malsain. Quoi d'étonnant à ce que les fidèles aspirent à se réunir ? A la base les relations sont en effet excellentes. « Nous sommes frères », entend-on dire à tout bout de champ — et cette fraternité tend constamment à s'exprimer dans la communion sacramentelle. Une fois restaurée la cohésion du corps chrétien la confiance serait bientôt rétablie, et tout l'horizon s'éclaircirait tandis que renaîtrait la joie de construire.

Le ciel n'est donc pas uniformément couvert : cette volonté d'union peut dissiper bien des nuages. Une autre grande raison d'espérer, c'est que dans chacune des trois communautés on trouve un bon nombre de véritables hommes de Dieu. Le recru-

1. D'après un article d'I. MANCINI dans *La Terre Sainte*, janvier 1963, les musulmans reprochent aux chrétiens de manquer de foi en la Providence, et de poursuivre, sans tenir compte de Dieu, des buts trop terrestres. « Jusque dans leur prière, ils sont égoïstes : les formules de demande, en effet, y dominent. Dans l'Islam, au contraire, l'importance est donnée à l'adoration, la louange, l'exaltation de Dieu » (p. 26). Un musulman disait un jour au P. Mancini qu'il trouvait les chrétiens « nerveux, inquiets, toujours sujets à quelque crainte, comme si la terre allait leur manquer sous les pieds, alors que l'idéal de tous ceux qui croient en l'existence de Dieu devrait être la soumission et l'abandon le plus complet à sa volonté » *(ibid.)*. L'auteur note que ces critiques devraient être adressées non pas au christianisme mais à la civilisation occidentale ; cependant celle-ci a déteint sur la mentalité des chrétiens, en Orient comme en Occident. J'ajouterai que, malgré nos défauts, quelque chose de la divinité de l'Église transparaît indiscutablement aux yeux des musulmans qui nous observent.

tement sacerdotal est dans l'ensemble satisfaisant, les latins se trouvant à cet égard les mieux partagés ; ils ont une bonne soixantaine de prêtres diocésains, tous formés au séminaire de Beit Jala, où règne un esprit vraiment excellent ; à leurs côtés, des franciscains et quelques autres religieux desservent les paroisses des lieux saints [1]. Les prêtres melkites sont à peine moins nombreux ; mais, étant donné l'insuffisance du réseau scolaire de leur patriarcat, seule une minorité a pu bénéficier de l'admirable formation du séminaire Ste-Anne, tenu par les pères blancs : malgré l'aide précieuse qu'apportent des religieux melkites syriens et libanais, les évêques sont obligés d'ordonner prêtres des hommes mariés, hommes généreux et parfaitement adaptés à leurs ouailles, mais dont les études ecclésiastiques sont fatalement moins poussées. Le clergé orthodoxe, enfin, offre une image plus complexe. D'une part il compte des éléments grecs et des éléments arabes, qui ne fusionnent guère entre eux. Et d'autre part il connaît, lui aussi, la distinction, assez tranchée, entre prêtres mariés et prêtres célibataires. Ces derniers — des moines — font partie de la confrérie du St-Sépulcre, qui a pour supérieur le patriarche lui-même : ils sont environ soixante ; leur séminaire, avec sa section grecque et sa section arabe, est installé au patriarcat.

Tel est, dans ses grandes lignes, l'état actuel de l'Église en Terre sainte. Est-il utopique d'espérer un regroupement de ses forces, une intégration de ses structures en vue des tâches historiques qui l'appellent ? C'est la question que nous pouvons aborder pour conclure. Les chances qu'un tel miracle se produise sont, il est vrai, aléatoires, mais elles ont trop de prix pour qu'il soit permis de les négliger.

PERSPECTIVES

Que les chrétiens du vieux patriarcat de Jérusalem doivent d'urgence resserrer leurs rangs, personne n'en peut douter. Mais

1. Il convient de signaler ici l'influence exercée par les nombreuses congrégations enseignantes, qui sont presque toutes de rite latin. Du mouvement encore timide qui depuis quelques années se dessine vers l'adoption du rite byzantin, les dames de Nazareth ont, dans le secteur de l'enseignement, pris la tête, à Amman et en d'autres centres.

certains, se faisant illusion sur la nature de la crise, qu'ils imputent uniquement au malin et à la faiblesse des hommes, estiment que l'opération peut être menée sur le seul plan moral, et sans toucher aux institutions. L'élément capital de notre tradition que ces personnes perdent de vue, c'est la nécessaire *unité de l'Église locale, sous le gouvernement d'un seul pasteur*. Qu'elles veuillent bien relire les fortes paroles du IVe concile du Latran : « Nous interdisons absolument... qu'un seul et même diocèse ait plusieurs pontifes, tel un corps monstrueux qui aurait plusieurs têtes »[1]. Tout de même il ne peut pas y avoir, pour gouverner l'Église universelle, plus d'un successeur de Pierre : le schisme d'Occident en a une fois pour toutes fait la preuve par l'absurde.

En face de ce principe littéralement « capital » de l'unité organique de chaque Église particulière sous un seul évêque, les partisans du maintien d'une Église latine et « latinisante » en Terre sainte ne peuvent guère recourir qu'à des arguments empiriques. En voici l'un ou l'autre échantillon. Certains se complaisent dans l'énumération des bienfaits apportés par l'Église latine aux chrétiens d'Orient. Ce faisant ils portent indûment le débat sur le terrain du sentiment. Car le bien que les prêtres latins ont fait au cours du siècle écoulé — et qui n'eût certes rien perdu à se mouler sur des formes plus autochtones ! — , il ne s'agit ni de le contester ni surtout de vouloir le défaire. Selon la parole du Maître, ces « pauvres serviteurs » n'ont fait que leur devoir : pourquoi la reconnaissance que leur doit l'Église tout entière se traduirait-elle obligatoirement par le maintien des institutions qui ont servi de cadre à leurs travaux ?[2] Rien n'empêche que celles-ci ne soient subsumées dans une Église locale plus large, plus vraiment catholique, plus authentiquement traditionnelle. Un

1. « Prohibemus autem omnino ne una eademque civitas sive diocesis diversos pontifices habeat, tamquam unum corpus diversa capita, quasi monstrum » (canon 9). Cité par G. FRANSEN, *L'ecclésiologie des Conciles médiévaux*, article paru dans *Le Concile et les Conciles*, Chevetogne-Paris, 1960. La conscience de la doctrine traditionnelle qu'illustre ce canon a, il faut le reconnaître, été plus ou moins aiguë suivant les époques.

2. A ce compte-là remontons le fleuve jusqu'à sa source et, puisque les premiers missionnaires étaient juifs, revenons tous à l'Église sémitique des origines.

autre argument consiste à rappeler l'ancienne substitution — par contrainte, précise-t-on — du rite byzantin au rite syrien, et à établir un parallèle avec les efforts que continue à faire l'Église latine pour s'étendre aux dépens des rites orientaux [1]. Cet argument aussi est spécieux. D'abord, une faute n'en justifie pas une autre. Et puis, en se plaçant au point de vue des latins eux-mêmes, les byzantins qui vivent aujourd'hui en Israël et en Jordanie descendent non pas des melkites persécuteurs mais des syriens persécutés et byzantinisés par la force : curieuse raison pour implanter chez eux une Église nouvelle, dotée d'un rite étranger ; curieuse raison, dis-je, pour diviser les chrétiens du pays, et combattre un rite auquel ils ont accordé droit de cité depuis si longtemps, et qu'ils n'eussent jamais d'eux-mêmes songé à rejeter ! Il y a d'ailleurs une différence fondamentale entre les deux « conquêtes » : c'est que la première a en fait pleinement réussi, et qu'en conséquence le patriarcat de Jérusalem fut, pendant des centaines d'années, unanime à user du rite byzantin (mis à part le cas des petits groupes d'immigrés orientaux et occidentaux, dont le droit à l'existence est inattaquable, et parmi lesquels la colonie latine, très ancienne et qui compta des saints, n'a jamais fait figure de parent pauvre) ; alors que la seconde conquête, celle des latins, n'a abouti et ne pourra jamais aboutir, malgré tous les moyens mis en œuvre, qu'à démembrer l'Église qu'elle aspirait à « convertir » [2].

1. Je dis « rites » au pluriel. Car s'il est vrai que l'Église melkite a souffert davantage de ces empiètements, et s'il est par conséquent naturel que ses protestations soient plus véhémentes, les autres Églises orientales ont, elles aussi, subi des dommages du fait de l'activité dépensée par les latins. Et elles aussi se plaignent. Si elles ne le font que tout bas, n'est-ce pas notamment parce qu'elles redoutent pour demain un certain impérialisme melkite qui, s'il venait à s'affirmer, leur nuirait autant que l'impérialisme latin ? Leurs craintes me semblent reposer sur une équivoque, facile à dissiper. Comme les latins, les byzantins ont très vif le sentiment de l'universalité de leur rite, et, comme les latins encore, il leur arrive de sous-estimer la valeur d'autres traditions que la leur propre ; mais il ne s'ensuit nullement qu'ils aspirent à absorber les autres Orientaux.

2. Si, par impossible, les latins avaient réussi dans ce qu'il faut bien appeler leur tentative, et que les chrétiens de Terre sainte se fussent tous ou presque tous laissé latiniser, il n'y aurait, pour l'amour de la paix, qu'à s'incliner avec eux devant le fait accompli.

Examiner tous les arguments dont l'arsenal dialectique du parti latin est bondé serait une tâche fastidieuse, dont nous nous dispenserons. Il en reste cependant un seul qui paraît sérieux à première vue : la réabsorption par l'Église-mère des Arabes latinisés aurait sur eux, assure-t-on, des effets spirituellement désastreux. Cette prédiction me semble arbitraire : tout dépendrait en fait de la manière dont serait conduite l'opération, et de la prudence qu'on y apporterait. Si d'authentiques pasteurs en étaient chargés, comment leur charité permettrait-elle qu'aucune âme en pâtît ? Il faudra reprendre ce point de façon moins sommaire un peu plus bas.

Pour en finir avec cette discussion déjà trop longue, soulignons un aspect du problème qui, reconnu comme primordial en théorie, est néanmoins communément négligé. La Terre sainte occupe de nos jours une situation unique au point de vue de l'évolution religieuse de l'humanité. Christianisme, judaïsme et islamisme s'y trouvent en effet confrontés : les trois grandes religions monothéistes du monde, toutes trois bien vivantes malgré leurs faiblesses respectives, coexistant dans un tout petit coin de l'Asie occidentale, là même où vécurent les prophètes et le Messie ; quelles échappées ce fait n'ouvre-t-il pas ! Or, entre ces adorateurs du vrai Dieu, le dialogue en est à ses premiers balbutiements, mais il ne saurait tarder à s'engager vraiment. Je ne pense évidemment pas au prosélytisme actif, celui qui vise directement à la conversion : il heurte trop les susceptibilités réciproques, les rares cas qu'on en signale (et dont les auteurs ne sont pas tous des chrétiens, loin de là) soulèvent chez les coreligionnaires de la « victime » des réactions trop passionnées, pour qu'il puisse menacer gravement l'une quelconque des trois religions. Non : le dialogue auquel s'ouvrent peu à peu des âmes juives, chrétiennes et musulmanes dont le nombre va croissant est d'une autre nature et autrement fructueux pour tous, c'est le dialogue de style œcuménique, celui qui vise à la découverte progressive de la zone de vérité où déjà nous pouvons sincèrement communier, en même temps qu'à une clarification irénique de ce qui nous sépare encore. L'inimitié qui oppose Israël et les pays arabes a beau gêner de tels échanges

entre juifs et musulmans, et le combat que des groupes fanatiques livrent au christianisme a beau gagner en âpreté, l'avenir appartient à ce petit cercle d'âmes fraternelles. Dieu fasse qu'il aille s'élargissant. Mais qui ne voit que les chrétiens, et d'abord les catholiques, ont le devoir premier de refaire entre eux cette unité qu'un dialogue œcuménique élargi doit demain étendre, la grâce aidant, à d'autres enfants du même Père ? Dans la mesure où ils se résigneraient au croupissement de leurs dissensions actuelles ils se tiendraient à l'écart du grand courant surnaturel qui traverse l'histoire, et s'abstiendraient de contribuer à cette récapitulation cosmique dans le Christ hors de laquelle il n'est pas à leurs yeux de salut.

* * *

L'harmonie spirituelle qui doit régner entre les chrétiens étant mystérieusement accordée à un certain ordre de l'Église visible, ordre qui n'existe plus en Terre sainte, il est urgent de le rétablir en opérant la « réintégration » de l'ancien patriarcat de Jérusalem, aujourd'hui divisé en trois tronçons. Essentiellement il s'agit du rassemblement de toutes ces brebis de Jésus-Christ sous la houlette d'un seul pasteur, lui-même en communion avec le successeur de Pierre. Les étapes et les modalités de ce rassemblement sont en grande partie imprévisibles, mais je voudrais pour terminer cet article discuter une question vitale qui s'y trouve impliquée : la question du rite — ou des rites.

Une union organique des byzantins et des latins autour du siège de saint Jacques est-elle possible dans le *statu quo* de leurs rites actuels ? En principe il semble qu'il faille répondre affirmativement. Le IVe concile du Latran, au canon déjà cité, ordonne « qu'il n'y ait, malgré les différences de rites et de langues, qu'un seul évêque par diocèse. Celui-ci pourra et devra pourvoir aux besoins religieux des fidèles de rite différent du sien par des prêtres choisis... »[1]. Cependant, en appliquant rigidement ce principe à l'Église de Terre sainte, on ferait perdre à celle-ci

1. *Le Concile et les Conciles*, p. 135.

pour toujours le grand avantage pastoral que constitue l'unité au plan liturgique, avantage qu'elle n'avait perdu qu'au siècle dernier, ainsi qu'on l'a vu plus haut : comment s'y résigner d'un cœur léger ? D'autre part il importe de ménager les susceptibilités légitimes ; en particulier il faut éviter que les chrétiens de rite latin n'aient l'impression d'être brimés, alors qu'ils n'ont commis aucune faute. C'est ce qui se produirait immanquablement si on entreprenait de déraciner leur rite là où il se montre vigoureux et florissant.

En somme, à considérer le problème sous un angle pragmatique, l'objectif minimum que l'on doit se fixer est que les fidèles du patriarcat puissent, lorsque l'occasion y invite, s'unir dans la célébration d'une même liturgie. Laquelle ? D'aucuns ont émis une suggestion séduisante. Puisque ni les latins ni les byzantins ne sont personnellement responsables du désordre liturgique qu'ils s'accordent à déplorer, pourquoi, demande-t-on, ne remonteraient-ils pas ensemble à l'antique rite syrien ? L'initiation des latins pourrait, estime-t-on, se faire sans trop de mal, surtout par le canal du séminaire, l'usage de leur rite actuel devant d'ailleurs être maintenu concurremment aussi longtemps que le demanderait le bien des âmes ; quant aux byzantins, tant catholiques qu'orthodoxes, ils n'auraient pas à changer grand-chose à leurs coutumes : il leur suffirait, sans que leur liturgie eût à en pâtir, d'accorder plus d'importance à un rite qui fait partie de leur patrimoine, et n'a pas tout à fait cessé de vivre chez eux puisqu'une fois l'an ils chantent l'anaphore de saint Jacques. Est-il inconcevable que byzantins et latins se préparent ensemble à ressouder leurs rangs en reprenant doucement, religieusement, le rite de leurs ancêtres communs ? La restauration de l'unité chrétienne en Terre sainte ne vaudrait-elle pas qu'ils accomplissent ce sacrifice grand et difficile ?

Ce plan ne manque pas d'élégance, même si des arguments solides le démontrent finalement inexécutable. Au plan de la théorie il se recommande par des raisons qui relèvent de l'histoire, de la pastorale, et de l'œcuménisme. En voici quelques-unes. De tous les rites encore vivants dans le pays le rite syrien est le plus ancien ; originellement sémitique, il est sans doute,

en soi, le plus affine tant à l'âme juive qu'à l'âme arabe ; les sacrifices nécessaires à sa réacclimatation seraient consentis à la fois par les byzantins et par les latins, et ces derniers ne se sentiraient donc pas pénalisés ; enfin, son adoption par l'ensemble du patriarcat préparerait la voie à la fusion avec les syriens orthodoxes de Jordanie, sans parler des syriens catholiques.

La solution « syrienne » réussirait-elle à prendre corps ? Beaucoup, même parmi ceux qui sont sensibles à sa séduction, l'estiment à bon droit utopique. D'abord, parce que la masse des intéressés n'est nullement prête à l'admettre (l'accord des grecs-orthodoxes en particulier, condition nécessaire de sa réussite, serait extrêmement difficile à obtenir) ; et ensuite, parce que son application concrète dans les paroisses présenterait, au jugement d'observateurs qualifiés, des difficultés quasiment insurmontables. Le mieux est l'ennemi du bien. Et des raisons trop purement intellectuelles sont impuissantes à entamer la solidité de ce fait massif : le rite byzantin est, aujourd'hui encore, bien mieux enraciné en Terre sainte qu'aucun autre, puisque la grande majorité des chrétiens le pratiquent et qu'une forte proportion des autres n'ont pas rompu toutes leurs attaches avec lui. D'ailleurs les raisons alléguées plus haut, ou bien manquent de poids, ou bien ne sont pas sans réplique. Par exemple, si le rite syrien est incontestablement indigène, le rite byzantin, naturalisé depuis des siècles, l'est devenu à son tour. Il a d'autre part, lui aussi, des origines sémitiques certaines, qu'il n'a jamais reniées. Et si l'hellénisme a profondément marqué son évolution, il ne faut pas oublier que les chrétiens de Palestine furent, dès la plus haute antiquité, ouverts à la culture grecque : témoin les Hellénistes des Actes des apôtres.

De tout ceci il résulte que seul le rite byzantin semble pouvoir fournir l'expression liturgique commune dont un patriarcat de Jérusalem vraiment unifié aura besoin. Avec combien de tact et combien de ménagements il faudrait le réintroduire dans les paroisses latines, c'est ce qui n'a plus guère besoin d'être souligné.

A bien des égards l'unification exigera du temps : une période de transition sera nécessaire. On rêve d'évêques, les uns melkites et les autres latins, collaborant fraternellement à l'édifica-

tion d'une communauté catholique ouverte sur la communauté orthodoxe. Les contacts qui existent déjà avec les chefs de celle-ci ne manqueront pas de se développer, et de porter des fruits par l'opération de l'Esprit-Saint. Dans une œuvre si grande les questions de personnes devraient compter pour peu de chose ; les évêques melkites ont souvent, pour leur part, proclamé qu'ils étaient prêts à s'effacer devant leurs confrères orthodoxes.

L'Église visible est un immense sacrement dans lequel et par lequel Dieu se communique. Un sacrement dont l'efficacité diminue lorsqu'il se disperse. Il faut donc que partout où l'Église a vu se relâcher son unité elle cherche à la refaire, et qu'en la refaisant elle ne laisse échapper aucune des richesses spirituelles dont elle a la garde. Le patriarcat de Jérusalem ne renouera avec sa tradition la meilleure qu'en opérant, à partir de ses sources, une synthèse vraiment catholique de toutes ses valeurs, y compris celles que portent en eux ses fils latins. Né au pays de la bible et enraciné en terre sémitique, il appartient, selon un mode qui lui est propre, à l'Église universelle. Il a besoin d'elle, comme elle a besoin de lui.

Yves Nolet de Brauwere

Autour du Concile : L'inter-session

La première session du Concile se termina le 8 décembre 1962. Il était entendu qu'on laisserait quatre semaines aux Pères pour se reposer, et que, le jour de l'Épiphanie, on se remettrait à l'œuvre. Ce serait alors le temps des travaux préparatoires à la seconde session, travaux qui profiteraient des expériences de la première, et reprendraient la plupart des schémas pour les refaire et les condenser, suivant les directives données par le Pape dans son discours d'ouverture. A cette fin, on se le rappelle, une commission cardinalice de coordination avait été créée en décembre, juste avant la fin de la première session [1].

Beaucoup d'évêques n'attendirent pas un mois pour se remettre au travail ; un très grand nombre d'entre eux eurent à cœur d'envoyer à leurs diocésains aussitôt que possible une lettre pastorale donnant leurs impressions sur le Concile, lettres pastorales marquées généralement d'un très grand optimisme, d'action de grâces, et d'invitation à la prière [2]. Beaucoup parlèrent des observateurs non catholiques, dont la présence avait été percutante, du problème de l'unité, qui s'était présenté à leurs yeux durant le Concile sous un jour nouveau et de la pauvreté,

1. Cette commission comprenait les cardinaux CICOGNANI, président, LIÉNART (Révélation et dépôt de la foi), SPELLMANN (Chasteté, mariage, famille), URBANI (Laïcs, clercs, sacrements), CONFALONIERI (Écoles, séminaires, études, missions), DOEPFNER (Évêques, pastorale et soin des âmes), SUENENS (Église et monde, mariologie, ordre social). Elle comprenait aussi le Secrétaire du Concile, Mgr Felici, et les cinq sous-secrétaires.

2. Dans un article très documenté de la *Civiltà cattolica* (*Un autorevole bilancio della prima fase del concilio*, 1963, I, p. 535 et sv.), le P. Caprile, pour faire pièce à une insinuation défaitiste qui avait essayé de minimiser les enthousiasmes recueillis par la presse, a utilisé une centaine de témoignages provenant des Pères eux-mêmes, qui montrent au contraire leur grande espérance et leur joie.

thème assez neuf, dont on venait de faire la découverte [1]. Ce thème de l'Église des pauvres et de la pauvreté, du retour à son esprit, est devenu après quelques semaines de réflexions sur le Concile, un thème majeur. Bien qu'une allusion y ait été faite déjà dans le « Message au monde », son importance n'a été vraiment soulignée et n'a pris corps dans les séances conciliaires qu'à la fin seulement, le 6 décembre, dans la 35e congrégation générale, lors d'une intervention très remarquée du Cardinal Lercaro de Bologne, jusqu'alors resté muet, et dont le Saint-Père, a-t-on dit, avait désiré entendre la voix. Durant le Concile cependant, cette question avait été étudiée plusieurs fois dans des réunions privées en dehors de la basilique, et une sorte de mouvement « franciscain » s'était révélé au sein de l'épiscopat : simplification du décorum extérieur des évêques, même dans les cérémonies, recherche de contacts directs et spontanés avec le peuple et le clergé, suppression de tout cléricalisme et de tout prélatisme, si funestes à l'évangélisation, rappel du message essentiel du christianisme prolongeant le geste du Christ de soulager la misère, d'aller aux indigents et d'évangéliser les pauvres : *evangelizare pauperibus*.

Une brochure d'un prêtre français, apôtre de la pauvreté et vivant à Nazareth, le P. Gauthier, intitulé *Jésus, l'Église et les pauvres, réflexions nazaréennes pour le Concile*, brochure ronéotypée et distribuée avec zèle et intelligence, avait fait choc : « Au moment où les évêques successeurs des apôtres sont réunis en concile, ces pages voudraient, y lisait-on, contribuer à faire entendre la voix des pauvres, leurs souffrances et leurs espérances » [2]. Le texte portait l'approbation de Mgr Hakim, archevêque de Galilée, et de Mgr Himmer, évêque de Tournai, tous deux engagés dans ce mouvement. Rapidement ses parti-

1. La même revue (1963, t. I, p. 286 sv.) notait, comme discours ou lettres pastorales concernant l'Église des pauvres, ceux du Cardinal Gerlier, archevêque de Lyon, de Mgr Théas, évêque de Lourdes, de Mgr Johan, évêque d'Agen, de Mgr Ferrari, évêque de Monopoli, de Mgr Thangalthil, archevêque du Malankar. Ajoutons la lettre excellente de Mgr Huyghe, évêque d'Arras du 19 janvier 1963 ; la lettre pastorale de Mgr Guyot, évêque de Coutances et Avranches « Le mystère de la pauvreté dans l'Église », etc.

2. Le texte en a été édité ensuite aux Éditions universitaires (Paris-

sans furent groupés autour du Cardinal Lercaro, le grand apôtre des pauvres en Italie, et dont l'esprit pastoral évangélique est bien connu.

* * *

Au congrès eucharistique d'Amsterdam en 1924, le lendemain de l'arrivée du Légat pontifical, dont le cortège somptueux et grandiose en des autos luxueusement chamarrées avait rempli les rues de la ville, les habitants de la capitale néerlandaise, en majorité protestants, avaient inscrit en grandes lettres à la chaux sur les pavés des principales artères : « *En Jezus ging te voet* » (et Jésus allait à pied). Cet acte fut considéré comme une injure à l'égard des prélats catholiques. De nos jours, au contraire, Jean XXIII aimait aller à pied. On l'a vu, au début de son pontificat, circuler à pied dans Rome, allant d'une église à une autre lors d'une cérémonie, au grand déplaisir de son entourage très regardant sur l'étiquette. Il aimait à descendre à pied dans la basilique. De plus la simplicité évangélique soulignée agressivement à Amsterdam en 1924, a trouvé au Concile, dans la bouche de quelques-uns des Pères, un écho équivalent, auquel beaucoup d'autres acquiescèrent avec une approbation discrète, mais non dissimulée. On a cité le cas de maint évêque qui, rentré chez lui, vendit sa voiture jugée trop luxueuse pour s'en acheter une plus modeste.

Mgr Helder Camara, évêque auxiliaire de Rio de Janeiro a émis quelques suggestions pratiques à l'usage des évêques : « 1. Prenons l'initiative de supprimer nos titres personnels d'Éminence, Béatitude, Excellence ; 2. Perdons la manie de nous considérer comme des nobles, et renonçons à nos blasons et à nos devises ; 3. Simplifions nous-mêmes notre manière de

Bruxelles, 1963). Cfr aussi dans *La Revue nouvelle* du 15 décembre 1962 : Paul GAUTHIER, *Réflexions nazaréennes autour du Concile*, p. 435 sv. Le P. Paul Gauthier publie depuis le concile un bulletin ronéotypé : « Jésus l'Église et les pauvres », circulaires numérotées : 1 : 2 février, 2 : 27 avril, où l'on pourra trouver beaucoup d'indications utiles. On peut se les procurer chez Mlle Besson, COPETIAL, 16 Piazza San Calisto, Roma.

nous habiller. N'allons point faire dépendre notre force morale et notre autorité du type de fabrication de notre voiture. Faisons sérieusement attention à notre résidence (...) C'est juste que dans les fonctions liturgiques on sauvegarde une certaine splendeur du culte (...). Mais dans la vie de tous les jours, attention aux croix épiscopales et aux anneaux extrêmement coûteux, attention aux souliers à boucles d'argent, aujourd'hui ridicules (...). On a dit avec raison qu'il faut approfondir du point de vue doctrinale la scène du jugement dernier, comme ont été approfondis les passages de l'Écriture tels que le ' Tu es Petrus ' ou le ' Ceci est mon corps ' (...). Peut-être serait-ce notre manière à nous, Évêques du monde entier, ici encore d'aider le Vicaire du Christ à se libérer [1]. Et ayons le courage de reconnaître que la splendeur du Vatican est une grande pierre d'achoppement qu'il faut enlever du chemin. La Providence nous a déjà délivré des États pontificaux. Quand sonnera l'heure de Dieu qui mènera l'Église du Christ à se retrouver avec Dame Pauvreté ? » [2]

Cette idée d'un retour à l'esprit de pauvreté dans l'Église et la hiérarchie fait donc son chemin. Dans un monde où le nivellement s'opère de plus en plus entre les hommes, où le problème d'une meilleure répartition de la richesse va à la rencontre d'abus criants et de profits égoïstes mis au grand jour, les paroles évangéliques et les exemples des premiers disciples du Christ concernant le détachement des biens de la terre sont une des toutes premières choses à faire valoir si on veut être entendu. L'Église a trop laissé aller ses prélats dans le sens opposé au cours des

1 Un texte liturgique, qui nous est tombé sous les yeux récemment, vaut la peine d'être cité. Il s'agit de l'admonestation que, dans le rite byzantin, l'évêque fait à l'higoumène lorsqu'il le bénit : « Faites des dépenses en bonnes œuvres et en choses qui plaisent à Dieu, et n'épuisez pas tout pour des biens extérieurs, car le patrimoine du monastère est le patrimoine de l'Église, et *le patrimoine de l'Église est le patrimoine des pauvres*. Ces biens, usez-en plutôt en faveur de nos frères pauvres, dont le Christ notre Dieu dira au jour du jugement : « J'étais affamé, et vous m'avez donné à manger ; j'avais soif et vous m'avez donné à boire ; j'étais sans asile et vous m'avez recueilli ; j'étais nu et vous m'avez vêtu ; j'étais malade et vous m'avez visité ; j'étais en prison et vous êtes venu à moi » (D. A. STOELEN, *Les ordinations dans le rite byzantin*, dans *Irénikon*, 6, [1929], p. 96).

2. Cité dans la circulaire ronéotypée du P. Gauthier, circ. nº 2, p. 5-7.

temps, et il en reste trop de signes dans les usages et les institutions. Le Concile devrait être l'occasion d'un grand balayage. Il y a tout lieu de croire que le doigt a été mis sur la plaie et que l'on pourra y porter remède. Le danger est qu'on se contente trop facilement de pures déclarations. Pourtant on a remarqué déjà que la dernière assemblée plénière du Concile avait été beaucoup plus simple que la première, et qu'on y avait moins senti le décorum fastueux et quelque peu suranné de la cour romaine. Le ton que prendra éventuellement l'ouverture de la seconde session sera un indice du résultat de cette campagne.

* * *

Mais revenons à la reprise des travaux. Le 6 janvier 1963, quatre semaines exactement après le début du repos prévu, le Pape signait une lettre destinée aux évêques «à tous et à chacun en particulier » et aux autres Pères du Concile pour leur donner un certain nombre de directives. Cette lettre ne fut communiquée à la presse qu'un mois plus tard. C'était une marque de déférence, sans doute, de la part du Saint Père, d'avoir empêché que la lettre ne parvienne aux destinataires par la voie des journaux en même temps ou même avant qu'ils n'en aient reçu le texte officiel. Peut-être aussi avait-on voulu par là éviter que les commentaires trop rapides n'influent sur l'opinion des Pères eux-mêmes, avant que ceux-ci n'aient eu le temps de lire le document. Les réactions cependant ne se firent pas attendre et, bien avant la publication de la lettre, des plaintes circulèrent de la part de quelques-uns concernant une phrase où il était parlé des relations du Pape et des évêques durant le Concile. Mais, on ne l'a pas assez remarqué, une chose beaucoup plus importante, étant donné le contexte des documents pontificaux qui paraissent en ce moment, était à faire valoir, à savoir la seconde recommandation du Pape signalée dans cette lettre c'est-à-dire « le zèle que doivent avoir ceux qui sont loin de Rome pour rester en communication avec le centre du Concile ». Si la phrase tout d'abord incriminée pouvait passer pour une intervention de l'entourage, cette recommandation manifestait sans

aucun doute la volonté expresse du Saint-Père. Il entendait empêcher que les évêques ne soient supplantés par l'activité romaine durant l'inter-session. Il les voulait tous conciliaires, et le magnifique spectacle de la collégialité qui s'est révélée au concile est son œuvre. « Nous, évêques du Seigneur, a-t-il dit dans la même lettre montrant bien qu'il est l'un d'entre eux, nous devons éveiller notre conscience à la grave responsabilité de notre participation à l'apostolat universel ».

Le danger que courent les évêques d'être oubliés à Rome n'est pas illusoire. Un des éléments importants du nouveau régime collégial qui est en train de s'établir dans l'Église, et qui est de nature à protéger le pouvoir des évêques, est la collation d'une juridiction aux conférences épiscopales et à leurs présidents. Au début de la congrégation générale du 6 décembre, Mgr Felici, secrétaire du Concile, avait lu une déclaration du Saint-Père qui assurait et déterminait la continuation des travaux. Le 5e point de cette déclaration, faite en latin, comportait que les schémas rédigés durant l'inter-session, dès qu'ils auraient reçu l'approbation du Pape, seraient envoyés aux évêques par l'intermédiaire des présidents des conférences épiscopales dans les cas dans lesquels cette voie paraîtrait la plus expéditive. Or, la version italienne de cette déclaration qui fut traduite aussitôt après au bureau de presse en toutes les langues, portait que les schémas, « ottenuta l'approbazione generica del Santo Padre, verranno inviati ai Vescovi », sans faire aucune mention des conférences épiscopales que, dans certains milieux romains, l'on redoute. Les Pères du Concile, qui avaient entendu la lecture du texte libellé autrement, s'étonnèrent grandement de cette omission, au point que leurs réactions furent remarquées par les membres de la presse. Les autres documents étaient généralement donnés dans leur texte latin le lendemain dans les colonnes de l'*Osservatore romano*, mais celui-ci ne le fut jamais. Cet incident fit un certain bruit qui n'eut pourtant pas de conséquence immédiate, parce qu'il coïncida avec l'agitation du départ. Il fallut attendre que la *Civiltà cattolica* du 2 mars, alertée par des remarques diverses, rétablisse adroitement, en même temps qu'une autre omission relative aux experts, celle qui concernait cet important passage. Elle le fit dans une note discrètement

intitulée « Per l'ezatteza di una citazione »[1]. Il faut lui en être reconnaissant, car on sait combien les journalistes qui ont fréquenté les voisinages de l'aula conciliaire sont sensibilisés à ces atténuations. On sait aussi combien ils ont été heureux d'entendre proclamer par le Saint-Père dans l'Encyclique *Pacem in terris* qu'il fallait absolument proscrire les méthodes d'information qui violent la vérité.

Les Actes de Jean XXIII étaient accueillis avec joie d'une part — car on y trouvait toujours des paroles venant de son cœur paternel et qu'on reconnaissait tout de suite, — avec anxiété d'autre part, car sa santé toujours précaire mettait en péril la continuation normale du Concile lui-même. Aujourd'hui qu'il n'est plus, ses paroles demeureront. Pour ceux qui l'ont connu, elles seront plus précieuses que celles de ceux qui l'ont précédé dans le Souverain Pontificat.

* * *

Il est difficile de parler abondamment des travaux des commissions elles-mêmes parce que les réunions actuelles, tenues en petit comité, ne bénéficient pas du secret mitigé des grandes assemblées de l'automne. On sait quand ces réunions commencent, on sait quand elles finissent, on connaît à peu près aussi le nom des participants, la répartition des groupes en sous-commissions, à la rigueur l'ordre des débats. Sur les travaux eux-mêmes, à peine est-il arrivé que le mouvement des idées de certains grands secteurs, autour desquels l'opinion était déjà très engagée, ait pu être repéré du dehors par des observateurs sagaces. Ailleurs, on sait seulement d'une manière générale si les choses vont bien, ou mal, ou moins bien. Bien, c'est-à-dire dans le sens du Concile, des directives de Jean XXIII, de l'aile marchante de l'Église en somme. Il est remarquable de constater avec quelle concordance les comptes rendus de la première session ont énuméré le jeu des influences suivant les mêmes appréciations, même chez des recenseurs qui passaient autrefois pour timorés. Les pronostics audacieux d'un très grand nombre

1. *Civiltà cattolica* 1963, I, p. 487.

de publicistes qualifiés durant la période préparatoire se sont jusqu'ici étonnamment vérifiés. Disons même que les ecclésiologues dont l'attention se portait sur la situation concrète de notre Église, et particulièrement les œcuménistes, ont vu se réaliser un très grand nombre de phénomènes dont ils souhaitaient ardemment la venue, ce qu'ils avaient proclamés au grand jour. La catégorie des timides, des pessimistes, des inquiets a diminué de plus en plus, et le courant opposé au conservatisme étroit ou au fixisme s'est considérablement élargi, et cela aussi bien dans les rangs de l'épiscopat que parmi les fidèles. En sorte que tout ce que Jean XXIII a dit concernant le respect des droits de l'homme et de sa conscience dans l'Encyclique *Pacem in terris*, qui contient une mise en garde sévère contre les diverses formes de dirigisme, est apparu comme une nouvelle confirmation du courant général et une approbation de la libération qui s'est opérée durant le Concile lui-même.

* * *

Mais en dehors des travaux proprement dits, se sont produits un certain nombre de faits qui appartiennent en soi au mouvement de la vie courante et qui cependant, en raison de l'ère conciliaire que nous vivons, peuvent ou doivent se rattacher de quelque manière au progrès des idées amené par le Concile. On peut en parler plus abondamment. On a remarqué par exemple, que le Cardinal Bea a continué de faire de nombreuses conférences, y exerçant son rôle d'apôtre de l'Unité. Outre celle qu'il fit à Rome le 13 janvier, et qui semble avoir fait froncer le sourcil de quelques-uns — ce qui n'a du reste rien changé à son attitude par la suite — il est allé durant la semaine de l'Unité au Danemark, où il a fait, à Copenhague un discours largement commenté dans la presse du pays sur le *Deuxième Concile du Vatican et les chrétiens non-catholiques*. De plus, à la fin d'avril il s'est rendu, accompagné de Mgr Willebrands, aux États-Unis où il a parlé successivement à Boston, New-York, Baltimore et Washington, chaque fois devant plusieurs milliers de personnes, toujours sur la question de l'Unité ou des thèmes similaires. Que ces voyages aient pu se faire durant les travaux de prépa-

ration conciliaire c'est ce qui en dénote l'importance. A voir les choses autrement, on aurait pu croire que la place du Cardinal Bea était en son foyer du Secrétariat dans un moment aussi grave. Non seulement le Secrétariat n'est pas lié au fonctionnarisme et se transporte volontiers là où un labeur apostolique le lui commande, mais l'heure a été jugée particulièrement propice à ces déplacements au point que le Saint-Père a cru bon de les favoriser.

Un autre fait, qui a alimenté la grande presse durant bien des jours, fut la libération de Mgr Slipij, métropolite de Lvow, détenu en U.R.S.S. depuis dix-huit ans. On peut espérer que sa présence au Concile donnera à l'épiscopat ukrainien l'efficacité œcuménique qu'on est en droit d'attendre de lui. Il y a eu ensuite la visite de M. Adjoubej et de sa femme auprès du Saint Père. Ce sont des faits surprenants qui ont brisé un peu la monotonie et la stérilité des relations entre l'Est et l'Ouest depuis des dizaines d'années. En tout cela Jean XXIII donna un nouveau témoignage de son esprit de foi et de confiance, sans cesser de demeurer en même temps réaliste, comme le prouve la lettre qu'il adressa au mois de mai aux évêques des pays slaves à l'occasion du 11e centenaire de l'arrivée en Grande Moldavie des saints apôtres des Slaves, Cyrille et Méthode. Après avoir exalté les « heureux dons de nature qui sont l'ornement de ces peuples », entre autres leur « sens vif des choses de Dieu », le Pape n'hésita pas d'ajouter que « hélas, dans nombre de ces pays, de tels bienfaits du ciel, les gloires transmises par les ancêtres, la noblesse du nom chrétien sont devenus l'objet d'un mépris lamentable ». Mais l'espoir y est aussi exprimé que toute cette « tempête se changera en brise légère ».

* * *

Durant la préparation du Concile, un projet avait été présenté par plusieurs évêques concernant la guerre et la paix. Ce sujet particulièrement actuel et sur lequel le Concile aurait eu à se prononcer, a été réalisé en dehors des commissions par la récente encyclique *Pacem in terris*, qui a été accueillie par le monde entier

avec un enthousiasme extraordinaire [1]. Non seulement les principes qui sont énoncés dans l'encyclique le sont dans une perspective qui devait plaire à tous les citoyens du monde, mais leur mise en valeur bénéficie incontestablement du prestige et de la sympathie universelle dont jouissait celui qui a signé la lettre. Durant notre ère conciliaire, le Saint Père ne s'est pas adressé seulement aux catholiques, ni aux chrétiens séparés, mais sa voix a voulu être entendue de tous les hommes, de ceux du moins qui sont « de bonne volonté ». Cette lettre encyclique vient ainsi compléter les aspirations des Pères qui avaient déjà pris cette direction dans leur « Message au monde », et vient simplifier singulièrement la tâche délicate qu'auraient eu à remplir les évêques lorsque cette question serait présentée au cours des délibérations prochaines.

D'aucuns cependant ont éprouvé un certain malaise, de voir maniés ici trop exclusivement les arguments de la raison [2]. Dans son discours à des païens en l'aréopage d'Athènes, saint Paul n'avait pas cru devoir citer l'Écriture, comme il aimait à le faire toujours en d'autres cas. Est-ce une préoccupation similaire qui a fait que ce document, du moins dans sa partie qui concerne le genre humain tout entier, soit fondé sur des arguments de droit naturel et de morale sociale ? Au pape successeur d'un apôtre revient avant tout de parler le langage d'un apôtre. Mais l'accueil fait à l'encyclique montre qu'en l'occurrence il a réussi à se faire entendre de tous, sans que personne lui ait répondu, comme jadis à saint Paul les Athéniens : « Nous t'entendrons là-dessus une autre fois » (*Act.* 17, 32). Sa parole s'est vraiment révélée plus qu'actuelle.

* * *

1. On croit que l'idée en a été émise au moment de la crise cubaine, en automne dernier, et les sociologues qui y auraient particulièrement travaillé seraient Mgr Pavan, Mgr Ferrari, Mgr Quadrani et Mgr Civardi, confesseur du Pape. Une revue belge, *La Relève* du 13 avril 1963, s'est enthousiasmée de ce que son « cher, cher Jean XXIII » se soit mis à parler « comme le chanoine Leclercq » et comme d'autres qui ont dû souffrir jadis pour la défense de ces idées.

2. Cfr. G. Richard-Mollard, *Un message pascal inattendu*, dans *Réforme* du 20 avril 1963, p. 11.

Certains faits qui concernent la structure humaine de l'Église catholique sont aussi à relever parmi les événements de ces derniers mois. On a souligné la nomination à la Congrégation orientale de tous les patriarches orientaux et du patriarche latin de Jérusalem melkite, maronite, chaldéen, arménien, syrien le seul qui, comme Cardinal, avec l'ancien patriarche arménien, Agagianian, y était déjà. Jusqu'à présent, ils n'en faisaient pas partie. On se rappelle, car cela a été dit plusieurs fois, que le patriarche melkite Maximos IV avait refusé d'accepter la dignité cardinalice que lui avait offerte le Saint-Père. Le motif, tout historique, était très simple : les Cardinaux sont authentiquement les successeurs de l'ancien clergé romain, font partie du diocèse de Rome ou en tous cas du patriarcat romain comme tel, et de l'Église occidentale. Mais si les idées ont à ce point évolué en Occident, en Orient elles n'ont pas subi la même transformation et les anciens patriarches conservent toujours tous leurs droits, qui ne doivent pas être altérés par les changements survenus ailleurs. Que les patriarches soient devenus membres de la Congrégation orientale, qui est un organisme moderne, n'entre pas nécessairement dans la même perspective : c'est là une manière de leur reconnaître des pouvoirs dirigeants dans un organisme où ils n'étaient jusqu'à présent que dirigés. Mais cela pourrait avoir aussi des conséquences inattendues[1]. Nous croyons cependant que la présence du patriarche latin de Jérusalem parmi les autres, ne sera en l'occurrence qu'une mesure passagère. Elle semble n'avoir en ce moment d'autre raison que de ménager des susceptibilités. Tant qu'on n'aura pas légalisé ouvertement cette situation irréelle d'un Patriarcat latin en Orient, fait qui remonte aux croisades, ainsi que la priorité qui revient de fait, aux patriarches sur les cardinaux, la revalorisation hiérarchique générale de l'Église n'aura pas avancé d'un pas.

* * *

Le Secrétariat pour l'Unité s'est amplifié de collaborateurs nouvellement adjoints. Parmi les modifications qui y ont été

1 Cfr plus loin sur cette question.

introduites, il faut signaler la division de l'organisme en deux sous-secrétariats ; l'un étant destiné spécialement aux Orthodoxes et autres orientaux séparés, l'autre ayant à s'occuper des confessions issues de la Réforme. Cette mesure est une conséquence absolument logique de la décision prise par le Saint-Père au début de l'année 1962, de retirer le mandat concernant les Orientaux non-catholiques à la Commission orientale, et d'en charger le Secrétariat pour l'Unité, pour éviter une ligne de conduite suivant deux esprits différents. On a noté déjà [1] que le schéma élaboré par cette Commission orientale sur l'Unité de l'Église n'avait pu être accepté par les Pères. « La première préparation du concile, a écrit Mgr Garrone archevêque de Toulouse, avait été trop fragmentée : on s'était ignoré de commission à commission, et c'est pourquoi le Concile a écarté un schéma *De unitate Ecclesiae* qui devait être repris plus tard suivant deux autres perspectives » [2].

S.E. le Cardinal Léger, archevêque de Montréal donnait du même phénomène — à savoir le manque de coordination dans la préparation du Concile — cette explication à retenir : « Les travaux préparatoires, disait-il, malgré leur mérite et leur importance, représentent un stade d'introduction à l'œuvre conciliaire, et ne jouissent pas, par conséquent, des mêmes charismes que l'Assemblée » [3]. Cette remarque judicieuse, qui n'a pas été assez souvent relevée, montre bien que tout ne devait pas être parfait du premier coup, et que les tâtonnements qui se sont produits en octobre et en novembre avaient avant tout à remédier aux déficiences des préparations précédentes, résultats non seulement de l'inexpérience mais aussi de dispositions moins bien inspirées de vouloir travailler en vase clos et imposer ses vues. L'erreur de quelques uns a été de croire qu'on pouvait arriver du premier coup à un résultat définitif avant même que le Concile n'ait commencé. Or, c'est au Concile que l'Esprit Saint est solennellement invoqué par toute l'Église, et c'est dans sa présence à un Concile qu'on reconnaît l'indéfectibilité de l'Église.

1. *Irénikon* 35 (1962), p. 530.
2. *Semaine catholique de Toulouse*, du 6 janvier 1963.
3. Cit. par G. Caprile, *l. c.*, 1963, I, p. 543.

Un mouvement qui s'était produit au sein du collège cardinalice à la fin de novembre, avait abouti à un mémoire de dix-neuf de ses membres au Saint-Père, manifestant leur inquiétude devant la tournure trop libérale. du point de vue des idées théologiques, que prenait le Concile, et dénonçant, notamment en matière biblique, certains ouvrages récents et le nom de quelques professeurs. Cet assaut avait produit de l'émoi dans les rangs des Pères, et soulevé de véhémentes protestations à Rome même, dans les tous derniers jours des réunions. Depuis, cinq de ces cardinaux ont retiré leur signature. On a donné dans la presse des informations fausses concernant les noms des 19 signataires. Les rectifications voulues ont été faites dans les *Études* de juin 1963 (p. 419, n. 1, § 2). Quant à ceux qui ont retiré leurs noms de cette liste, les indications ne concordent pas.

* * *

Enfin, autre fait significatif, le 28 mars dernier, le Saint-Père a déclaré devant la Commission de coordination qu'il avait créé une commission pontificale pour la revision du Droit canonique. On se rappelle que le 25 janvier 1959, dans son discours inattendu aux Cardinaux à St-Paul-hors-les-Murs, Jean XXIII avait annoncé qu'il avait au programme de son pontificat trois choses importantes : La réunion d'un synode romain, le concile œcuménique et la mise à jour du code de Droit canonique. Cette dernière clause contenait une incidente qu'on a oubliée : «...précédé par la prochaine promulgation du Droit canonique oriental ».

Plusieurs parties d'un Code de droit oriental avaient déjà été promulguées sous Pie XII. Elles avaient suscité en général un assez grand nombre de réclamations de la part des Orientaux eux-mêmes, provenant de ce que le travail avait été fait en grande partie par des canonistes latins ou qui n'avaient principalement en vue que d'aligner l'Orient sur la pratique de notre Droit. Un certain nombre de confusions en étaient résultées. Depuis Jean XXIII, plus rien n'a été promulgué, et il semble que ce soit par une mesure de sagesse venue de sa part, lui qui a vécu longtemps

en Orient, que toute publication ait été arrêtée. Aujourd'hui, il ne paraît plus être question de ce travail, du moins pour le moment ; et on passe d'emblée à la revision du Code latin. Le Saint-Père voulait sans doute, avant la reprise du Concile, déterminer ceux qui auraient la haute responsabilité du nouveau Code afin d'avoir mis la main à tous les points de son programme. Évidemment, il faudra attendre la fin du Concile, les définitions conciliaires étant parmi les éléments les plus importants de toute législation ecclésiastique. Le Président de la Commission nouvelle est le cardinal Ciriaci, préfet de la Congrégation du Concile, et le secrétaire, Mgr Violardo, actuellement secrétaire pour la commission d'interprétation du Code. Vingt-huit cardinaux de tous pays sont membres de cette Commission, plusieurs ne sont nullement réputés comme canonistes. Nous n'avons rien entendu encore de l'accueil qui a été fait à Rome à cette importante décision, mais nous présumons qu'elle a dû satisfaire parce que, dans les conjonctures un peu déroutantes créées par le Concile, les Romains doivent se sentir davantage dans leur élément quand il s'agit de légiférer purement et simplement pour tous, aussi bien pour les évêques que pour les fidèles. A ce sujet, le P. Rouquette a fait dans la dernière chronique des *Études* des remarques pertinentes qu'il n'est pas inutile de répéter ici: « Le Concile ne peut pas normalement descendre dans le détail des applications. C'est dire l'énorme puissance qu'aura la commission. En fait, elle pourrait freiner, neutraliser et même tourner les décisions conciliaires. De nombreux évêques sont conscients du péril que peuvent courir les décisions du Concile, si leur application est confiée aux seuls organismes de la Curie, dont de nombreux membres ne cachent pas leur hostilité au Concile. Or, il n'est pas douteux que la composition actuelle de la commission de réforme du code se présente comme une victoire anticipée de la Curie sur le Concile » [1] (Sur 30 membres, 21 cardinaux de Curie dont 14 italiens, plus 3 autres italiens non de Curie). Le journal *Le Monde* du 5-6 mai 1963, rapportant ces remarques, les a fait précéder du rappel d'une conférence du Cardinal Alfrink qui souhaitait la constitution d'un organisme

1. *Études*, mai 1963, p. 249.

international post-conciliaire, chargé de veiller aux applications des décisions du Concile.

* * *

Jamais, dans l'histoire de l'Église, on ne s'est trouvé dans la situation du siècle présent. L'Église n'avait pas, jusqu'en 1918, de Code de droit canonique faisant autorité. Il existait de nombreux décrets d'anciens conciles, des textes des Pères et des décisions des papes qui faisaient loi, entérinés dans les collections d'alors, lesquelles n'étaient que l'œuvre de canonistes privés, et n'avaient pas de valeur officielle, bien qu'elles aient été plusieurs fois encouragées par les Papes. De plus, il fallait une science considérable pour manier tous ces documents, et le contact avec les sources donnait à ceux qui s'adonnaient à cet art une grande culture historique qui affinait leur esprit. Il fallait être presque trop savant. Depuis 1918, un canoniste peut pratiquement se contenter d'apprendre le Code, et de le savoir à peu près par cœur. Ce nouveau maniement de la science des canons ainsi mise à la portée de tous, ne favorise certes pas, malgré ces avantages, l'étude approfondie des anciens documents ni de l'esprit de l'Église, comme l'avaient les canonistes du passé. Nous sommes ainsi arrivés à l'époque du « Digeste » non pas au sens que ce terme avait dans le Droit ancien, mais au sens qu'il a aujourd'hui dans la littérature où il remplace, par des raccourcis superficiels, des lectures approfondies et méditées.

D'autre part, le Code est un instrument homogène, et une revision de celui-ci donnera au législateur la possibilité non pas seulement d'aligner des décrets plus ou moins rajeunis mais d'élaborer une réforme suivant un plan d'ensemble. Il peut donc en réalité faire pièce au Concile. Déjà le Code actuel de droit canonique était venu modifier considérablement beaucoup d'anciennes décisions, — même du concile de Trente — avec la seule approbation du Souverain Pontife. Depuis lors, par conséquent, on sait plus que jamais qu'un Pape peut défaire ce qu'une autorité très grande, même celle d'un concile, avait décidé antérieurement. Il n'a pas manqué de théologiens et de curia-

listes qui, depuis qu'on a parlé du Concile d'aujourd'hui, se sont évertués à répéter que finalement c'est au pape que tout revient ; ce qui, dans leur pensée, veut dire que le pape, — celui-ci ou un autre, aidé évidemment par ses bureaux, parfois très puissants — pourra défaire d'un trait de plume ce que l'assemblée conciliaire aura déterminé. A quoi bon alors un concile ? Les anciens conciles, semble-t-il, ne légiféraient pas dans cette perspective. Étaient-ils moins vrais ou plus vrais que le nôtre ? Ou n'avons-nous pas plutôt perdu le sens de la vie conciliaire de l'Église ? Il y a là quelque chose qui n'est pas clair. Il est bien évident que les grandes lois de l'Église doivent pouvoir changer, du moins à la longue, lorsque les circonstances historiques changent elles-mêmes. Mais pas du jour au lendemain. Si Jean XXIII a voulu que son œuvre soit un *aggiornamento* — terme qu'il employait bien avant d'être élu — [1] ce n'est pas pour que le code de Droit canonique dont il avait décidé la réforme, nous fasse revenir en arrière, ou même, sous couleur de mise à jour, à une centralisation plus poussée.

On peut légitimement se demander si une codification générale du droit de l'Église, étant donné la nature de celle-ci, n'aurait pas dû être l'objet des délibérations d'un Concile, une première fois déjà, lorsqu'en 1904 Pie X décida d'entreprendre la rédaction d'un Code. Sans doute, dans le *Motu proprio* « *Arduum sane* » du 19 mars 1904 par lequel il annonçait la prochaine codification, Pie X rappelait-il qu'au concile du Vatican, plusieurs Pères avaient demandé un changement dans la législation et une adaptation aux besoins de notre époque. Sans doute aussi le Cardinal Gasparri, dans sa préface au Code, avait-il cité en détail les pétitions de ces Pères qui se plaignaient — spécialement les français — d'être écrasés par les lois : « *Obruimur*

1. Ainsi lorsque, le 8 octobre 1957, il annonçait le synode diocésain de Venise, dont il était alors le patriarche : « Non vi sentite tante volte ripetere la parola ' *aggiornamento* ' ? Eccovi la nostra santa Chiesa sempre giovane e in attitudine di seguire il vario svolgersi delle circostanze della vita, allo scopo di adattare, corregere, migliorare, infervorare. Perchè questa e in sintesi la natura de sinodo ; questo e il suo scopo ». Angelo-Giuseppe Roncalli, *Scritti e Discorsi*, Roma, Ed. Paoline, 1959, t. III, p. 264.

legibus ». Mais a-t-on songé il y a soixante ans à la réunion d'un concile pour la rédaction d'un Code ? Nous serions bien étonné que cette idée n'ait effleuré l'esprit de quelques évêques. Il est vrai qu'à ce moment-là, les relations diplomatiques entre l'Italie et le Vatican étant toujours rompues, et le pape se considérant comme prisonnier, beaucoup croyaient un Concile irréalisable. Pie X demandait cependant dans son *Motu proprio* que l'épiscopat tout entier, se conformant à des règles qui seraient fixées en temps opportun, unisse son concours à cette œuvre très difficile (« in gravissimum hoc opus conspirare atque concurrere ») [1]. Mais entre cette démarche-là et un concile, il y avait une très grande différence, comme plusieurs se sont évertués à la montrer récemment, en se référant à la définition de dogme de l'Assomption.

On pût se demander aussi si le malaise qui s'est révèlé à l'occasion du Concile n'a pas sa racine dans cette sorte d'insouciance pratique en haut lieu par rapport à ceux qui devraient normalement non pas seulement être invités à collaborer, mais siéger en concile pour toutes les choses importantes du gouvernement de l'Église comme par exemple une codification générale.

Au reste, nous l'avons vu, enhardis, par la codification latine, les législateurs ont voulu codifier de la même manière un droit oriental. On ne peut pas dire qu'ils aient réussi, au moins jusqu'à présent. *Irénikon* a cité jadis une remarque du canoniste grec, le Professeur H. Alivisatos, qui, tout en reconnaissant les qualités des Romains pour leur œuvre juridique, a senti affleurer en lui à sa lecture cette réflexion du patriarche Isaac : « Les mains sont les mains d'Ésaü mais la voix est la voix de Jacob » [2]. Il semble que c'est à cet inconvénient qu'ait voulu parer Jean XXIII en voulant retravailler le droit oriental [3].

* * *

1. *Actes de Pie X*, Paris, Bonne Presse, t. I, p. 196.
2. Cfr *Irénikon*, 33 (1960), p. 363.
3. Quelques ecclésiastiques du corps enseignant et quelques évêques ont pensé aussi, et non sans raison peut-être, que la partie dirigiste de la commission théologique avait comme arrière-pensée de codifier l'enseignement doctrinal de l'Église catholique un peu comme on en avait codifié les lois, ce qui eût arrêté pour longtemps tout approfondissement et

Parmi les nouvelles parvenues au public durant ces derniers mois, on peut mentionner encore quelques réunions épiscopales importantes, qui ont été tenues à l'occasion de l'inter-session conciliaire. Elles ont contribué à ranimer l'atmosphère de collégialité créée à Rome durant l'automne entre les évêques. On en a signalé une à Munich les 5 et 6 février, où furent rassemblés quatre-vingts évêques venus d'Allemagne, d'Autriche, des Pays-Bas, de Suisse, de Belgique et de pays de mission. Il y fut question notamment du schéma sur l'Église. Des réunions partielles se sont tenues également à Cambrai, pour les évêchés au Nord de la France, à Metz, où des évêques étrangers furent aussi présents ; à Strasbourg, où il fut question de l'épiscopat, et encore en bien d'autres lieux. Des groupes de théologiens ont travaillé aux débats préparatoires aux Commissions elles-mêmes en beaucoup d'endroits, notamment dans des villes universitaires comme Louvain, Paris, Strasbourg, etc.

Peut-on dire plus et est-il prudent de s'aventurer sur le terrain de la préparation des schémas ?

Les Commissions conciliaires avaient à siéger sans retard, pour présenter à la session de la Commission de coordination qui, après s'être réunie une première fois fin janvier pour donner ses directives aux travailleurs, devait tenir sa seconde session du 25 au 29 mars. C'est dire que dans l'entretemps toutes ont dû faire diligence.

Le nombre des schémas qui, au début du Concile, dépassait le chiffre de soixante-dix, a été réduit, soit par élimination pure et simple, soit par compression, à vingt tout d'abord. C'est sur cette décision que se termina la première session. Depuis lors, ils furent réduits à seize, puis un supplémentaire fut ajouté appelé le « Dix-septième » intitulé *L'Église du Christ, lumière des peuples*. Il y a des Commissions, comme celle des Missions,

toute recherche en dehors des cadres scolaires. On comprend la réaction. Plusieurs Pères ont du reste fait valoir des objections contre ce fixisme néfaste dans leurs interventions au Concile. Les deux tendances théologiques actuelles qui se sont manifestées au Concile ont été très bien exposées par le P. Schillebeeckx O. P., *Impression sur Vatican II*, dans *Évangéliser*, janv.-févr. 1963, pp. 343-350, spécialement « Deux visions sur la réalité : vue réaliste et vue conceptualiste », p. 345.

des États de perfection (religieux), des Études des clercs et des Séminaires, surtout, où les schémas sont, assure-t-on, très déficients et laissent les compétents très peu satisfaits.

Douze schémas seulement ont été envoyés jusqu'à présent aux évêques : *De Revelatione ; De Ecclesiis orientalibus ; De apostolatu laïcorum ; De Beata Maria Virgine, Matre Ecclesiae* [1] *; De scholis catholicis ; De sacrorum alumnis formandis ; De clericis ; De episcopis et diocesium regimine ; De cura animarum ; De œcumenismo ; De statibus perfectionis acquirendae ; De Ecclesia*, pars I.

En somme, l'inter-session s'est révélée comme un temps où l'atmosphère qui a régné durant la première préparation cherchait à s'infiltrer, et où les Pères et les théologiens, avertis par l'expérience du Concile lui-même, ont cherché de leur côté, à maintenir les positions acquises.

Mais il faut ajouter que rien ne peut plus être prévu maintenant avant le nouveau conclave, et avant que le successeur de Jean XXIII ait pris la décision de continuer le Concile.

D.O.R.

1. Ce titre est assez surprenant, ne se trouvant pas dans la tradition, où au contraire, l'idée de Marie « type » de l'Église est abondamment représenté. Pourquoi faut-il encore innover en pareille matière ?

Chronique religieuse[1]

Église catholique. — Une première mesure concrète, bien que timide encore, pour relever le prestige de l'autorité patriarcale de la hiérarchie orientale catholique, est la nomination des patriarches orientaux comme « membres adjoints » de la congrégation pour l'Église orientale[2]. Toutefois, pour montrer combien cette mesure semble être encore loin de résoudre les vrais problèmes en question, nous donnons ci-après un texte qu'un prélat oriental a bien voulu nous envoyer :

Il est certain que la présence des Patriarches uniates dans cette Sacrée Congrégation chargée des « évêques, prêtres, clercs, religieux et fidèles des Églises de rite oriental », permet aux Patriarches de

1. Pour les sigles voir le premier fascicule de l'année.

2. *OR*, 18-19 mars. Il s'agit des patriarches d'Alexandrie des Coptes, d'Antioche des Melkites, d'Antioche des Maronites, de Jérusalem des Latins, de Babylone des Chaldéens, et de Cilicie des Arméniens. Le cardinal Tappouni, patriarche d'Antioche des Syriens, est déjà membre de la dite congrégation. Le 24 mars *OR* a publié, sans signature , un commentaire de cette décision, où on est heureux de lire que « l'institution patriarcale est d'une souveraine importance, tant du point de vue historique, en raison de son ancienneté et du prestige qui l'entoure, que du point de vue juridique, en ce sens qu'elle a été et qu'elle est encore aujourd'hui considérée comme le pivot de chacune des Églises patriarcales, aussi bien dans la discipline ancienne que dans le nouveau droit canonique oriental ». Trad. *DC*, 21 avril, col. 570. Mais en exposant cette nouvelle législation, *OR* oublie de signaler de graves lacunes. Dans un texte d'une conférence récente de S. Exc. Mgr Elias Zoghby, vicaire général du patriarche Maxime IV, nous lisons ce qui suit : « Nous n'avons pas encore oublié le nouveau Code de droit canonique oriental, promulgué sous le Pape Pie XII, et qui, dans un article, pour le moins curieux, du chapitre *De Personis* accordait au nonce ou au délégué apostolique, même non revêtu du caractère épiscopal, la préséance sur les évêques et les patriarches dans leur propre diocèse. Comme vous le devinez, il nous était impossible d'admettre ce renversement de l'ordre établi par Jésus-Christ, qui suffisait à rendre l'union impensable ». Cfr *Le Lien* (Caire), N° 1 1963, p. 7.

dire leur mot « ex officio » dans cet organisme romain chargé des affaires concernant leur patriarcat. C'est donc un progrès réel à l'intérieur de l'uniatisme.

Toutefois, comme nous devons, avec le Vatican II, passer de l'étape uniate à l'étape œcuméniste, nous espérons que d'autres décisions ne tarderont pas à être prises dans ce domaine, pour permettre aux patriarches de se libérer de la tutelle et de pouvoir enfin exercer sur leur Église, à la tête de leur synode, les pouvoirs réels, traditionnels, que leur reconnaissent les grands Conciles et qui sont toujours en vigueur dans l'Orthodoxie orientale.

L'Église catholique d'aujourd'hui, grâce surtout au Concile Vatican II et au Pape du Concile, veut franchir le stade du romanisme, du latinisme et de celui de l'uniatisme qui leur est fatalement lié, pour s'ouvrir à un œcuménisme vrai, seul apte à préparer l'unité chrétienne.

Or, le fait que les patriarches sont aujourd'hui membres-adjoints de la Congrégation pour l'Église Orientale, est insuffisant et même malfaisant sur le plan œcuménique, et ce pour les raisons suivantes :

1) Les patriarches d'Orient, par cette nomination, deviennent membres — ou membres-adjoints — d'une Congrégation qui fait partie de la Curie Romaine : chose contraire aux traditions des Églises orientales, et qui paraît étrange aux yeux de l'Orthodoxie, spécialement aujourd'hui où l'épiscopat catholique réuni en Concile cherche à substituer le régime épiscopal collégial au régime curial.

2) Le régime collégial, dit synodal, a toujours prévalu en Orient. Le patriarche réunit les évêques de son patriarcat en synode, chaque fois que l'intérêt général de leur Église le demande. Le IIe Concile du Vatican cherche à étendre à toute l'Église latine le régime des Assemblées nationales ou régionales. Or, au moment où l'Occident cherche à substituer le régime collégial au régime curial, nos Églises d'Orient se trouvent engagées dans le sens opposé : les patriarches sont appelés à faire partie d'une Congrégation de la Curie romaine, pour collaborer avec les cardinaux de la Curie à l'administration de leur propre patriarcat. Par la présence des patriarches dans son sein, la Congrégation pour l'Église Orientale se substitue en fait à l'assemblée synodale traditionnelle. En effet, le synode patriarcal qui jusqu'ici votait les affaires du patriarcat sous la présidence du patriarche, n'aura plus voix au chapitre quand il s'agit de matières déjà votées à la Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale, le président du synode étant membre, ou membre-adjoint de cette Congrégation romaine. Le patriarche qui a souscrit, bon gré malgré, à une décision

de ce Dicastère romain, n'aura plus le droit de soumettre cette décision aux suffrages de son synode. Même le vote préalable du synode ne pourra pas engager le patriarche qui n'a qu'une voix sur trente cinq à la Sacrée Congrégation et qui sera lié par les décisions votées à l'intérieur de cette Congrégation. La nomination des patriarches à ce Dicastère romain, contribuera donc nécessairement à mettre en faillite le régime synodal. Ainsi donc, au lieu de réduire le régime curial au profit du régime collégial synodal, on a réduit celui-ci au profit du régime curial.

3) De plus, la nomination des patriarches comme membres-adjoints de la Sacrée Congrégation, consacre, d'une façon humiliante, lenr infériorité par rapport aux cardinaux qui en sont les membres. C'est une dégradation officielle de l'institution patriarcale traditionnelle et un obstacle réel à la reprise du dialogue entre l'Église catholique et l'Orthodoxie.

4) Avec l'évolution actuelle de l'Église, il faudrait tendre à faire participer les patriarches au gouvernement de l'Église universelle, et non pas leur accorder une participation partielle et secondaire au gouvernement de leurs propres Églises, en les nommant adjoints des cardinaux de la Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale. C'est une chose inconcevable à notre époque.

5) Fussent-ils *membres* de la Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale, les patriarches n'en seraient pas plus satisfaits, car au lieu d'être, au moins, les égaux des cardinaux dans l'Église universelle, ils verraient les cardinaux participer à égalité avec eux dans l'administration de leurs propres patriarcats. D'ailleurs, cette égalité ne serait qu'illusoire, puisque les cardinaux membres de cette Sacrée Congrégation, sont au nombre de vingt-huit et les patriarches orientaux au nombre de six. Quand la Congrégation votera un projet concernant tel patriarcat, le titulaire de ce patriarcat n'aura qu'une voix contre trente quatre, et l'ensemble des patriarches n'aura que six voix contre vingt-huit. Quelle serait la réaction de l'Archevêque de Lyon, si l'on constituait, pour gouverner son diocèse, un comité composé des six patriarches orientaux comme membres et du primat des Gaules comme membre-adjoint ou même comme membre ?

Quand donc les patriarches d'Orient cesseront-ils d'être sous tutelle ? Et quand l'uniatisme cédera-t-il enfin le pas à l'œcuménisme ?

En effet, c'est une étrange promotion qu'exprime la phrase qui a circulé dans la presse à ce propos : « Désormais les pa-

triarches pourront participer à égalité avec les cardinaux à la discussion des questions intéressant les Églises catholiques d'Orient »[1]. Il s'avère de plus en plus que le système cardinalice dans son évolution actuelle ne va pas sans inconvénient pour un sain fonctionnement de l'épiscopat universel. Pratiquement la hiérarchie traditionnelle : évêque, prêtre, diacre, a été commuée en celle de cardinal, évêque, prêtre. Il faudra se rendre compte de ce que cela ne facilite pas aux Églises d'Orient la communion avec le siège apostolique de Rome.

Et que dire de la hiérarchie d'un récent décret de la *Sacrée Pénitencerie Apostolique*, selon lequel après une messe pontificale *cum throno* un cardinal peut concéder 15 années d'indulgences, un archevêque 10 années et un évêque 7 années [2] ? On s'est demandé avec raison quelle est la valeur pastorale d'un tel décret [3]. A plusieurs reprises on a augmenté ainsi les indulgences dans les années précédentes. Mais croit-on vraiment impressionner par cela les chrétiens d'aujourd'hui, ou s'agit-il simplement d'un besoin de mettre en relief les différents degrés de prélature ? Le décret est daté du 31 octobre. Espérons que la suite du Concile aura suffisamment montré que les besoins actuels de l'Église sont autrement importants et urgents.

Parmi les schémas préparés pour la prochaine session il y a celui concernant la formation des candidats au sacerdoce, présenté par la commission conciliaire pour les séminaires. « Tel qu'il est rédigé, a-t-on écrit [4], ce schéma pourrait ne pas satisfaire la majorité ». Il y a de quoi s'inquiéter. Il est clair qu'un des premiers besoins de l'Église de notre époque est une formation théologique et pastorale solide de ses ministres.

A l'occasion du XIe CENTENAIRE de l'arrivée des SAINTS CYRILLE ET MÉTHODE, apôtres des peuples slaves dans la Grande Moravie, Jean XXIII a publié une LETTRE apostolique, datée du 11 mai et portant le titre *Magnifici eventus*. Le Pape y exprime deux espoirs : le rétablissement de la communion avec les

1. *La Croix*, 20 mars, p. 4.
2. *Acta Apostolicae Sedis*, 28 déc. 1962 (N° 15), signé par F. card. CENTO, Paenitentiarius Major, et I. ROSSI, Regens.
3. *Tijdschrift voor Liturgie*, n° 2, 1963, p. 145.
4. *Études*, mai 1963, p. 246.

Églises orthodoxes slaves et le retour de la paix religieuse dans les pays de l'Est [1].

A Lyon, en mars, plusieurs manifestations groupant des orthodoxes, protestants et catholiques ont marqué le DIXIÈME ANNIVERSAIRE de la mort de l'abbé PAUL COUTURIER, le grand apôtre de la prière universelle pour l'Unité chrétienne.

U. R. S. S. — Le Saint-Synode de l'Église orthodoxe russe a nommé l'archiprêtre Vitalij BOROVOJ, professeur de théologie à l'académie de Léningrad et membre du Département des relations extérieures du patriarcat de Moscou, second vice-président de ce Département. Le président en est l'archevêque Mgr NICODÈME de Jaroslav et Rostov, le premier vice-président, l'évêque Mgr ALEXIS de Tallin et d'Estonie [2].

L'archevêque NICODÈME, lors de son séjour aux États-Unis en mars dernier, a parlé de la situation des chrétiens en Russie. Les difficultés que l'Église rencontre du fait de se trouver dans une société sécularisée, ne doivent pas nécessairement amener à conclure que la liberté religieuse n'existe pas en U. R. S. S., a-t-il dit, en rappelant que cette liberté est garantie par la constitution soviétique. Il a cependant mentionné le fait déjà connu que trois des huit séminaires ont récemment cessé de fonctionner. L'académie de théologie de Moscou compte 240 étudiants, celle de Léningrad un peu moins mais s'y ajoutent encore 300 étudiants par correspondance. Après la guerre de nombreuses églises ont été bâties ou restaurées, mais depuis deux ans cela a cessé et un certain nombre d'églises, surtout à l'ouest du pays, ont été fermées. Il s'agirait de petites paroisses qui n'avaient pas assez de fidèles pour les maintenir en vie . Mgr Nicodème a rappelé que toutes les Églises en U. R. S. S. vivent des contributions volontaires de leurs fidèles et qu'elles ne sont pas soutenues par l'État. Il releva le fait que l'Église orthodoxe participe activement au travail du Conseil œcuménique et ajouta « qu'un esprit d'authentique œcuménisme anime ses relations avec les Églises des autres pays » [3].

1. *OR*, 15 mai ; *DC*, 2 juin.
2. *ŽMP*, 3 (avril), p. 4.
3. *The Word* (New-York), avril, p. 27 ; *T*, 30 mars, p. 352 ; *SŒPI*,

Afrique. — En avril, à KAMPALA, Ouganda, des délégués des Églises de 42 pays africains ont décidé à l'unanimité la constitution, sous forme permanente, d'une CONFÉRENCE DES ÉGLISES DE TOUTE L'AFRIQUE. M. Henry MAKULA, de Rhodésie, président intérimaire du comité provisoire, a souligné dans son rapport qu'à l'heure actuelle les Églises d'Afrique ont une tâche « non seulement immense et pressante, mais nouvelle, qui exige de nouvelles méthodes et une transformation radicale de la stratégie générale de l'Église ». Cette Conférence groupera les Églises protestantes, anglicanes et orthodoxes des pays africains dans leur grande majorité. On fait remarquer que son territoire s'étend sur 30 millions de kilomètres carrés où vivent plus de 200 millions d'hommes parlant non seulement 700 langues africaines, mais aussi l'arabe et quatre langues européennes. La base de la Conférence est formulée dans les termes mêmes de celle du C. O. E. Quatre présidents ont été élus pour les quatre ans à venir : Sir Francis IBIAM (presbytérien, un des six présidents actuels du C. O. E.), le pasteur Titus RASENDRAHASINA (de l'Église du Christ à Madagascar, membre du Comité central du C. O. E.), l'archevêque Abuna THEOPHILOS (de l'Église orthodoxe éthiopienne, membre du Comité central du C. O. E.) et l'évêque Stephano Reuben MOSHI (de l'Église luthérienne du Nord-Tanganyika). L'assemblée de Kampala a sans doute marqué une date importante dans l'histoire de la chrétienté d'Afrique. La préoccupation de l'unité y était constamment présente. Une résolution a été prise de prêter une attention particulière à l'étude de tous les problèmes concernant « une unité à laquelle nous nous efforçons entre nous-mêmes, dans nos relations avec les Églises indépendantes et avec l'Église catholique romaine ». Dans le message final on peut lire : » La plupart d'entre nous, ici, représentent les Églises protestantes d'Afrique. Un matin, nous avons partagé le culte ancien de l'Église orthodoxe d'Éthiopie, présidé par nos frères, délégués des chrétiens orthodoxes en Afrique, et nous disons : « C'est l'œuvre du Seigneur, et c'est une merveille à nos yeux ». Ce fut aussi pour nous

8 mars, p. 3. Sur la question de la liberté religieuse en URSS, cfr *HK*, mai, p. 364.

une bénédiction que d'avoir parmi nous trois observateurs catholiques. Nous sommes profondément reconnaissants à Dieu de ce que la Conférence des Églises de toute l'Afrique ait été dûment constituée en une fraternité par la consultation réciproque et la collaboration dans le cadre plus vaste de la fraternité de l'Église universelle » [1].

Après avoir assuré provisoirement la rédaction de PANTAINOS pendant 6 mois, M. Théodore MOSCHONAS en a été nommé directeur par le patriarche d'Alexandrie le 31 décembre 1962 [2]. Les directeurs précédents ont quitté l'Égypte et se sont installés en Grèce (cfr *Irénikon*, 1962, 375).

Le 5 avril on a fêté à Alexandrie le 19e centenaire du martyre de S. MARC. Y ont participé entre autres un groupe allemand de pèlerins protestants de Terre Sainte sous la conduite du Pasteur HEYER et du président de l'académie évangélique de Berlin, le prof. MÜLLER [3].

Allemagne. — Du 10 au 14 mars a eu lieu à BETHEL un synode de l'Église évangélique d'Allemagne, le premier depuis l'érection du mur de Berlin en août 1961. Pour la première fois, les délégués de l'Allemagne de l'Est en étaient absents n'ayant pu obtenir les visas nécessaires. Le synode a pris des mesures propres à préserver sur le plan administratif l'unité de l'Église évangélique dans une Allemagne divisée [4].

Le patriarche œcuménique ayant demandé au Saint-Synode de l'Église de Grèce d'envoyer des prêtres aux ouvriers grecs établis en Allemagne et en Belgique, celui-ci a approuvé, dans sa session du 27 avril, une liste de 7 prêtres célibataires et de 3 prêtres mariés qui seront envoyés dans ces pays à titre provisoire et tout en conservant leurs places actuelles en Grèce.

1. *SŒPI*, 26 avril, p. 4 ; 3 et 10 mai.
2. M. MOSCHONAS vient de publier une *Histoire étrange d'un manuscrit enluminé alexandrin du XIe siècle, perdu et retrouvé*. Alexandrie, in-8, 20 p. et 32 pl. Il s'agit du manuscrit 521 du Walters Art Gallery à Baltimore, Maryland, un ménologe de janvier, identifié déjà par les Bollandistes comme provenant de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie et acheté à Paris en 1930.
3. *Pantainos*, avril.
4. *LM*, avril ; *HK*, mai, p. 381.

A la même session, le commissaire royal, M. ALIVISATOS a proposé le plan d'un SÉMINAIRE pour la formation spéciale des prêtres qui doivent être envoyés à l'étranger. Ce séminaire fonctionnerait trois mois à Athènes et trois mois à l'étranger [1].

(Sont décédés les prêtres et archimandrites grecs de Rome, Modestos ARMAKOLAS (15 février), de Lausanne, Konst. VALIADIS (10 mars) et de Naples, Venediktos KATSEVENAKIS (avril). Tous trois dépendaient de la nouvelle métropole de Vienne).

Angleterre. — Une très vive CONTROVERSE a été soulevée par le petit volume de poche intitulé *Honest to God*, de l'évêque anglican de Woolwich, le Dr. John ROBINSON, qui essaie d'y exposer la doctrine chrétienne dans un langage plus adapté au monde sécularisé d'aujourd'hui. On reproche surtout à l'évêque d'évacuer la notion révélée d'un Dieu personnel. A la Convocation de Cantorbéry en mai, l'archevêque de Cantorbéry a fait une déclaration dans laquelle il prend ses distances à l'égard de ce livre et met en doute sa conformité avec la doctrine de l'Église [2]. Le Dr. RAMSEY a précisé ses objections dans une brochure *Image Old and New.*

Les archevêques de Cantorbéry et d'York ont nommé une commission chargée d'étudier la question de l'ORDINATION DES FEMMES. C'est le fait d'être en communion avec l'Église luthérienne de Suède, qui a admis ces dernières années des femmes dans le pastorat, qui pousse l'Église d'Angleterre à étudier sa position sur ce point.

Athos. — La Sainte Koinotis — c'est-à-dire tous les représentants des vingt monastères —, a envoyé le 19 décembre 1962 la lettre suivante au directeur de la revue *HV*, M. Sotirios SCHOINAS, avec prière de la publier en première page de la revue :

« Par décision de notre Sainte Koinotis, dans sa session du 10 nov. 1962, nous faisons une recommandation sérieuse à la direction de l'*Hagioreitiki Vivliothiki*, afin que, vu le titre qu'elle porte, elle

1. *En*, 15 mai.
2. *CT*, 10 mai ; *ICI*, 15 avril, p. 14.

évite toujours les publications des Hagiorites qui s'en prennent à la Vénérable Personne du président de notre Mère, la Grande Église du Christ, à notre propre archevêque et aux autorités de notre Lieu Sacré ; ses lecteurs en effet sont induits par là à l'irrévérence envers des institutions sacrées et des personnes qui occupent des positions très vénérées, pour leur plus grand dommage spirituel, où, d'une certaine façon, la Sainte Montagne est co-responsable » [1].

Cette lettre vise sans doute les attaques dirigées contre le Patriarche et contre les autorités ecclésiastiques et civiles dans les articles mentionnés dans *Irénikon* 1962, p. 396 s. et 1963, p. 83-85. D'autres critiques avaient été faites dans *HV*, 1962, 365-374, *L'Orthodoxie et le Vatican, Paralipomènes*, pour répondre à l'article de M. Vas. VASILEIADIS, paru dans les journaux grecs américains *Atlantis* et *Ethnikos Kiryx* et repris par *Apostolos Andreas*, 19 sept. 1962 : *La prédication de la haine est odieuse aux Orthodoxes*. M. Vasileiadis avait regretté cette « polémique injuste et impie contre la personne de sa Sainteté le Patriarche œcuménique et contre le Vénérable Patriarcat œcuménique en général ».

L'archevêque IAKOVOS d'Amérique a envoyé le 31 mars une lettre pastorale au clergé et aux fidèles grecs d'Amérique pour les associer aux fêtes du millénaire et pour exciter leur intérêt pour la Sainte Montagne [2].

Dans une LETTRE du 13/26 février la Double Synaxis de la Sainte Montagne invita le patriarche œcuménique à présider les fêtes du Millénaire et le lendemain elle approuva, tout en suggérant quelques modifications, le programme de ces fêtes tel qu'il avait été fixé par le comité exécutif. Elles furent inaugurées solennellement par les Vêpres du dimanche de l'Orthodoxie, le 2 mars, à Istanbul, célébrées par le patriarche lui-même dans l'église patriarcale. Le lendemain il y eut une Liturgie patriarcale à laquelle prirent part de nouveau la représentation du Mont Athos (Mgr NATHANAÏL, des moines de LAVRA, VATOPÉDI et DIONYSIOU) et 17 personnes faisant partie du comité de l'organisation des fêtes sous la présidence du métropolite

1. *HV*, 1963, p. 5 s.
2. *OO*, mars.

Spyridon de Rhodes. Le lundi 4 mars il y eut une réception solennelle à l'école théologique de Chalki. Le patriarche y annonça le prix d'un concours pour une œuvre sur l'Histoire du monachisme oriental et la fondation de 10 bourses d'études pour des moines athonites en mémoire des patriarches, anciens hagiorites.

La deuxième phase des fêtes se passa à Salonique du 9-12 mars. Le métropolite Panteleïmon de Salonique avait adressé à cette occasion une lettre pastorale à ses fidèles. Ici le grand jour était le 2e dimanche de Carême, fête de S. Grégoire Palamas. Après la sainte Liturgie, ses reliques furent portées solennellement en grande procession de St-Dimitrios à la nouvelle métropole qui lui est dédiée et où elles sont conservées habituellement. Six moines de l'Athos y ont pris part. Lors des nombreux discours prononcés à cette occasion, le président de la Société des Études Macédoniennes annonça le prix de 25.000 drachmes pour le meilleur travail traitant de l'influence de la Ste Montagne sur la vie des pays balkaniques. Le no de mars-avril de *GP* est entièrement consacré à ces fêtes.

Pour le dimanche suivant, dimanche de l'Adoration de la Ste Croix (17 mars), on avait fait venir à Athènes par la voie des airs, la précieuse relique de la Ste Croix, la fameuse stavrothèque du monastère Xiropotamou. C'est cette relique qui fut vénérée lors de l'habituelle cérémonie de l'adoration de la Croix à l'église métropolitaine. En même temps on célébrait le centenaire de la dynastie royale. Ainsi toute la famille royale fut présente à la Liturgie interorthodoxe célébrée à cette occasion et ce fut le roi Paul, seul roi orthodoxe, qui y récita le symbole de la foi. Les jours suivants la relique resta exposée à la vénération des fidèles qui en masse sont venus témoigner de leur foi et de leur piété [1].

Le 17 avril (c'est sur le désir de la Double Synaxis que les autres festivités avaient été reportées au temps pascal) arrivait au Pirée, sur le bateau de guerre *Aspis*, l'icône miraculeuse de l'*Axion Estin* du Protaton de Karyès, accompagnée de 16 moines hagiorites parmi lesquels le protepistate Damianos d'Iviron.

1. *K*, 27 mars.

Elle fut portée en grande pompe par les moines jusqu'à la métropole d'Athènes où elle fut vénérée à son tour par des milliers de fidèles. Les jours suivants, lors des nombreuses réceptions en l'honneur des hagiorites, le gouvernement et le roi furent invités officiellement par les représentants de la Hiera Koinotis à prendre part aux festivités sur la Ste Montagne elle-même. Celles-ci étaient prévues pour le 25-28 mai ; elles furent REMISES au 22-25 juin à cause de la maladie du roi qui avait dû subir une opération. Le 19 avril une Liturgie solennelle fut célébrée à la Zoodochos Pighi en présence de l'archevêque d'Athènes. Le 24 avril l'icône fut reportée en auto au Pirée : d'abord en procession de la métropole au monument du Soldat Inconnu et de là sur le bateau de guerre *Pyrpolitis* qui devait la rapporter à la Ste Montagne ; elle fut accompagnée de quatre métropolites, du secrétaire du Ministère de l'Instruction, M. SOLOMONIDIS et du directeur des Affaires ecclésiastiques au Ministère des Affaires Étrangères, M. BAÏZOS [1]. La somme de 74.000 drachmes récoltée lors de la vénération de l'icône sera distribuée, d'après le désir des moines hagiorites, à diverses institutions charitables de la capitale.

Nous espérons donner une idée d'ensemble des fêtes dans le prochain fascicule de notre revue.

Belgique. — La FACULTÉ de théologie protestante de Bruxelles, fondée il y a vingt ans et qui compte aujourd'hui treize professeurs, vient d'être officiellement reconnue par l'État. Elle pourra désormais conférer les grades de licencié et de docteur en théologie protestante.

Canada. — La brochure *The Greek Orthodox Church in Canada. The Present and the Future of the Greek Orthodox Church in Canada* du métropolite ATHENAGORAS d'Elaia, Toronto, 1961 ; in-8, 96 p. est le texte du rapport présenté en 1961 à Ottawa lors de la première conférence ecclésiastique des paroisses (31 mai-2 juin) par l'actuel métropolite grec orthodoxe. Le texte bilingue, anglais et grec, décrit la situation et les nom-

1. *Id.*, 1er et 8 mai ; *E*, 1er mai.

breux problèmes des communautés grecques. D'après les chiffres civils officiels, celles-ci compteraient au début de 1963, 56.475 membres dont 52.810 se trouvent inscrits aux registres des communautés. D'après *OO*, avril, il faudrait y ajouter plusieurs milliers de Grecs non inscrits ou non organisés en paroisses. De fait leur nombre augmente continuellement car, pour beaucoup d'entre eux, le Canada est la porte d'entrée aux États-Unis. Le métropolite fait mention aussi de l'Église orthodoxe UKRAINIENNE qui se trouve sous la direction du métropolite HILARION (Winnipeg), de l'archevêque MICHEL (Toronto) et de l'évêque ANDRÉ (Edmonton) ; ils « commémorent le patriarche œcuménique » (p. 30), mais ne sont pas reconnus comme évêques par l'Église grecque. Toutefois l'Église ukrainienne qui y compterait 350 paroisses (d'après le métropolite Athénagoras) et 87 prêtres (d'après le *Ukrainsjkyj Pravoslavnyj Kalendar na rik 1962*, p. 82-84) met souvent ses lieux de culte à la disposition des Grecs là où ceux-ci n'en possèdent pas. « Le statut canonique de certains membres de la hiérarchie ukrainienne orthodoxe en Amérique du Nord est une question ou plutôt un problème qui sera résolu par une abondance de charité chrétienne plutôt que par l'application stricte des règles canoniques qui apparemment gouvernent notre Église » (p. 30). D'autre part dans sa dernière session la *Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops* d'Amérique a décidé de ne pas reconnaître les ordres de cette Église ukrainienne. A côté d'elle existe une Église ukrainienne reconnue par le patriarcat œcuménique qui lui donna en 1937 comme évêque Mgr BOHDAN Špilka, avec juridiction sur les États-Unis et le Canada. « Aujourd'hui très peu de paroisses ukrainiennes sont restées sous la juridiction de ce vénérable prélat orthodoxe ukrainien » (p. 31 s.). En plus encore, il y a l'ÉGLISE UKRAINIENNE AUTOCÉPHALE ORTHODOXE sous la direction des archevêques PALLADIOS et IHOR (New-York) qui ne possède qu'une paroisse au Canada, à Toronto, et une quinzaine aux États-Unis.

Égypte. — L'ÉGLISE COPTE ORTHODOXE a délégué à Kampala (voir ci-dessus) le R. P. PACÔME al-Muharraqî, le nouveau

« secrétaire spirituel » du Patriarche [1]. Le fait mérite d'autant plus d'être souligné qu'une longue campagne de brochures mettant en cause le Conseil œcuménique des Églises (C. O. E.) vient de provoquer de profonds remous dans l'Église copte. Nous ne connaissons de ces tracts et autres libelles que les réfutations publiées dans un communiqué officiel du Patriarcat [2]. Cette rébellion contre l'autorité de l'Église — ainsi la qualifie la commission d'enquête désignée par le Patriarche — émane de la communauté religieuse d'Hélouan, fondée en 1956 par le P. Matta al-Maskîn (Matthieu le pauvre). Celui-ci avait été, il y a une quinzaine d'années, l'un des initiateurs de la réforme monastique en compagnie du P. Makarî (aujourd'hui évêque et membre du Comité central du C. O. E.). Mais il était excommunié comme tous les moines qui avaient refusé de réintégrer leurs monastères d'origine après le décret de 1960. En réponse à la campagne menée par la communauté d'Hélouan, les télégrammes d'appui ont alors afflué au Patriarcat provenant des évêques et des maglis milli (assemblées des notables) diocésains. Le C. O. E., dont les déclarations avaient été déformées de façon tendancieuse, demanda au Patriarcat d'informer le gouvernement de la R. A. U. La Presse rappela d'ailleurs que, suivant la Constitution établie à Amsterdam en 1948, le C. O. E. ne prétend à aucune autorité sur les Églises membres. C'est probablement à cause de ce climat de polémiques que la réunion du Comité exécutif du C. O. E., qui devait avoir lieu au Caire, se tint à Genève. Un porte-parole du Patriarcat montra, dans un interview accordé au journal Watanî [3], que les Assemblées œcuméniques fournissaient à l'Église copte une tribune mondiale. Un trop long confinement à l'intérieur des frontières a fait oublier au monde le rôle glorieux joué par l'Église d'Alexandrie durant les premiers conciles, ce qui avait valu au Patriarche le titre de *Juge œcuménique* qu'il porte encore. Aucune décision prise dans les Assemblées œcuméniques, souligna-t-il encore, ne contredisait la doctrine orthodoxe ou ne portait

1. *Watanî* (Le Caire), 19 mai
2. *Ibid.*, 3 févr.
3. *Ibid.*, 17 févr.

atteinte au renom de la R. A. U. De même l'hebdomadaire semi-gouvernemental, l'*Arab Observer*[1] a rendu hommage au C. O. E. et au concile du Vatican pour leur œuvre d'union parmi les chrétiens.

A la suite du décès de Mgr YOUHANNÉS, le diocèse de GUIZEH vient d'être SUBDIVISÉ. La ville du Caire, qui est devenue la plus grande capitale de toute l'Afrique, coupe en effet en deux le diocèse de Guizeh. La partie au nord du Caire, comprenant le gouvernorat de la Qaliyoubiyah et le district de Qouesnah, formera un nouveau diocèse avec la ville de Benha comme résidence épiscopale. C'est l'higoumène ANGHELIOS al-Muharraqî qui a été désigné pour ce siège, il s'appelera désormais Mgr MAXIMOS. Il avait été l'un des trois candidats élus, parmi lesquels le sort désigna l'actuel Patriarche. Depuis janvier dernier, il était au Koweit, premier prêtre copte au service des Égyptiens qui travaillent dans l'émirat. L'higoumène MATHIAS al-Souryâni, qui était secrétaire du Patriarche, est devenu évêque de Guizeh sous le nom de Mgr DOUMADIOS (Domitien). Les deux nouveaux évêques ont été consacrés le dimanche 31 mars par S. S. Cyrille VI. La veille avait eu lieu la cérémonie de la vêture de l'*Iskîm*, emblême de la perfection monastique[2].

Espagne. — Du 14 au 17 avril ont eu lieu à SALAMANQUE des journées d'initiation et d'information œcuménique, organisées par l'Université pontificale avec la collaboration du centre œcuménique français *Unité chrétienne*, dont le directeur est l'abbé MICHALON. Du côté universitaire, les professeurs Sanchez VAQUERO, Lamberto DE ECHEVERRIA et Manuel USEROS contribuèrent au succès de ces journées auxquelles prit part également le R. P. Salvador DE LOS BORGES, de Barcelone, l'un des initiateurs à l'œcuménisme dans le pays. Ces journées d'études ont été saluées comme un événement par la radio et la presse espagnoles. Le Secrétariat pour l'Unité à Rome, le Secrétariat du C. O. E., le Patriarcat de Constantinople ainsi que divers centres œcuméniques catholiques d'Europe et des communautés

1. *Ibid.*, 11 févr.
2. La première exposition d'art copte s'est ouverte au début du mois de mai, à la villa Hügel à Essen. Elle durera jusqu'au mois d'août.

protestantes avaient envoyé des messages de sympathie. On attend de cette première session une impulsion à grande portée pour l'Espagne et les pays d'Amérique latine. On ne peut que féliciter l'université de Salamanque pour cette importante initiative. On sait d'ailleurs que le vent du concile souffle fort sur l'Espagne ces derniers temps. Le prieur de Taizé, Roger SCHUTZ, a passé cinq jours en Espagne. Invité par le colloque des intellectuels catholiques, il fit à Séville une conférence sur le thème « Les chrétiens interrogés par le concile », à laquelle assistèrent 2.000 personnes ayant pris place dans la grande église du Salvador. Des symptômes laissent paraître que peu à peu l'attitude envers le protestantisme change et qu'on y voit davantage un problème religieux et œcuménique que purement national. On ne pourrait que s'associer de tout cœur aux paroles qui terminent une interview du F. Roger Schutz à Madrid : « La vocation œcuménique des catholiques d'Espagne est incontestable, nous attendons de vous plus que vous ne sauriez croire » [1].

Notons encore qu'en accord avec le cardinal PLA Y DENIEL, primat d'Espagne, le gouvernement espagnol a décidé d'autoriser la « SOCIÉTÉ BIBLIQUE BRITANNIQUE ET ÉTRANGÈRE » à reprendre sa tâche dans le pays. C'est la première reconnaissance officielle depuis 1912, époque à laquelle cette société s'était mise à l'œuvre en Espagne. En annonçant cette décision, M. Fraga IRIBARNE, ministre de l'information, a fait remarquer que les pourparlers en vue de donner un nouveau statut aux protestants suivent leur cours. Cette perspective suscite par ailleurs des craintes chez certains catholiques qui redoutent qu'on en arrive à penser « qu'il est indifférent d'être catholique ou protestant », comme l'a écrit au début de mars, le R. P. Eustaquio GUERRERO S. J., dans l'organe de l'Action catholique *YA*. Mais le nombre augmente de ceux qui ont davantage confiance dans les forces spirituelles d'une authentique liberté religieuse.

1. *La Croix*, 9 avril, p. 5. Le « Journal de Taizé » *Aujourd'hui*, n° 2, (mai) 1963, donne quelques impressions très positives sur *L'Espagne et l'Unité* (p. 13).

États-Unis. — Une très vive émotion a été causée par le REFUS de l'Université catholique nationale de Washington de laisser parler, au cours de ses conférences de carême, les RR. PP. MURRAY et WEIGEL, S.J , DIEKMANN, OSB., et le professeur Hans KÜNG que les étudiants avaient demandé d'inviter. Des évêques, des supérieurs d'ordres religieux et nombre de journaux diocésains ont protesté contre la décision des autorités universitaires Se joignant à des protestations, les professeurs de la Faculté de théologie ont voté par 11 voix contre 3 une motion réprouvant la décision. Mgr John King MUSSIO, de Stenbenville, a écrit dans le *Stenbenville Register* : « Ce n'est pas rendre service à la vérité que de vouloir faire taire certaines opinions. Une université exerçant une telle censure contrevient à l'esprit même de sa fonction » [1].

Fin mars-début avril, le cardinal BEA, président du Secrétariat pour l'unité, séjournant aux États-Unis pendant une dizaine de jours, a donné des conférences à Boston, New-York, Baltimore et Washington. A l'Université de Harvard, quelque 4500 personnes, tant catholiques que protestantes, ont écouté le cardinal parler du Concile du Vatican et définir l'esprit authentiquement œcuménique « qui est simplement le fait d'accepter avec sérieux l'enseignement du Nouveau Testament sur le baptême et ses conséquences ». Un colloque réunissant autour du cardinal environ 150 théologiens protestants et catholiques a été l'occasion de « la plus vaste confrontation interconfessionnelle qui ait eu lieu aux États-Unis », selon les paroles de M. E. W. PARKMAN, professeur de théologie de Harvard. A la même époque, le professeur KÜNG a également fait des conférences dans les diverses universités, conférences qui ont suscité également un très vif intérêt (3.000 personnes à Boston, 5.000 à Chicago, 3.000 à Notre-Dame).

Dans *OO*, avril, le Dr. Vas. G. VASILEIADIS s'insurge contre « deux malheureux soupçons » dont l'Église grecque orthodoxe d'Amérique a été récemment l'objet. On voudrait faire croire qu'elle cherche à absorber les autres Églises orthodoxes d'Amérique et pousserait à la création d'une Église autocéphale ortho-

1. *ICI*, 1er mars, p. 13 ; 15 mars, p. 9 ; 1er avril, p. 19.

doxe américaine. Déjà en mai 1962, l'archevêque IAKOVOS avait déclaré qu'elle n'envisage pas la fondation d'une seule Église orthodoxe en Amérique (*Byzantine Catholic World*, 27 mai 1962). Ces soupçons proviennent d'une mauvaise interprétation du caractère et de la mission de la *Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops of America* dont l'archevêque est président. L'Église grecque veut suivre ici la voie moyenne et royale, d'après les directives du patriarcat œcuménique : union et autonomie complète de chaque juridiction orthodoxe. « C'est la raison pour laquelle Orthodoxes, Protestants et Catholiques regardent avec la plus grande attention l'archevêché grec d'Amérique ».

A la fin de mars, l'archimandrite Panteleïmon RODOPOULOS, protosyncelle à Salonique, a été nommé directeur de l'École théologique grecque de la Ste-Croix à Brookline, Mass. [1]. Son prédécesseur, l'archimandrite Nikodimos VALLINDRAS, est retourné à Athènes, après avoir exercé sa fonction pendant une année scolaire [2]. Envoyés par leurs Synodes respectifs, le métropolite DAMASKIN de Zagreb, accompagné de l'évêque NIKANOR de Novi Sad de l'Église serbe, ainsi que le métropolite PIMEN de Nevrokop de l'Église bulgare ont visité leurs communautés nationales aux États-Unis aux mois de mars-avril [3].

Le 14 mars est décédé à Detroit, Mich., Mgr ANDREI Moldovanu, depuis 1950 évêque missionnaire du patriarcat roumain aux États-Unis et au Canada. Les funérailles ont été célébrées le 19 mars par le métropolite de Moldavie, JUSTIN Moisescu, venu spécialement de Roumanie avec le professeur diacre Nicolaescu [4]. La plupart du clergé et des paroisses roumaines n'avaient pas reconnu Mgr Moldovanu comme leur pasteur légitime et ont constitué ensuite l'évêché orthodoxe roumain d'A-

1. *AA*, 3 avril.
2. Le *Greek Archdiocese of North and South America* 1963 *Year Book* indique pour la première fois les noms du personnel enseignant (clercs et laïcs) des différentes écoles qui dépendent de l'archidiocèse, ainsi que le nombre des familles et des âmes de toutes les paroisses et celui des élèves des *Sunday Schools*. Sur 400 paroisses, tout l'archidiocèse ne compte que 12 *greek-american day schools*.
3. *OO*, avril.
4. Cfr *Irénikon*, 1951, p. 210.

mérique avec Mgr VALERIAN Trifa comme titulaire [1]. Celui-ci a exprimé maintenant l'espoir de constituer une seule juridiction pour les Roumains [2]. Le 17 avril il y eut une rencontre entre le métropolite et Mgr Valerian à Vatra Românească. Le métropolite avait l'intention de rester un mois en Amérique pour se mettre au courant de la situation des Églises roumaines.

Solia (31 mars) se plaint de ce que les Orthodoxes (évêques, prêtres et laïcs de l'Amérique du Nord, environ 5.000.000 divisés en 13 juridictions et près de 2.000 paroisses) manquent souvent de charité fraternelle pour leur coreligionnaires parce qu'ils n'ont pas les mêmes « canonical standards » ou emploient d'autres langues ou cultures. « Nous devons oublier nos vieilles différences nationales ». Les mêmes personnes entretiennent souvent des relations étroites avec des chrétiens d'autres dénominations [3].

France. — Du 27 au 29 avril, à ORTHEZ (Basses-Pyrénées) a eu lieu le SYNODE national annuel de l'Église réformée de France (E. R. F.). Trois grands sujets y furent examinés : 1) Évangélisme et prosélytisme ; 2) Action psychologique et guerre subversive ; 3) Mode de nomination des pasteurs. Le pasteur Hébert ROUX, observateur au concile du Vatican II, a montré dans son rapport que la situation actuelle des relations avec le catholicisme est faite de recherches et d'attente, de disponibilité et de vigilance. Il a insisté sur la nécessité de former des équipes de responsables et des groupes de travail pour préparer les paroisses au dialogue avec le catholicisme de demain qui se prépare au concile.

Le 16 avril a eu lieu à TAIZÉ la pose de la première pierre d'un CENTRE MONASTIQUE ORTHODOXE dont la création avait été décidée à la fin de 1962 par le patriarche de Constantinople et son Saint-Synode. La cérémonie s'est déroulée en présence de la communauté de Taizé ; de NN. SS. MELETIOS et ANDRÉ,

1. Cfr *Id.*, 1960, p. 355, n° 2.
2. *Solia*, 31 mars.
3. Signalons dans *St. Vladimir's Seminary Quarterly* (New-York), Marvin L. J. SCHRANK, *Problems of Orthodoxy in America : The Russian Church* (p. 185-205).

du patriarcat de Constantinople ; de Mgr ANTOINE, exarque du patriarcat de Moscou en Europe occidentale ; de Mgr VLADIMIR, représentant du patriarche de Moscou au C. O. E. à Genève et observateur au concile ; de M. le pasteur Charles WESTPHAL, président de la Fédération protestante de France et de plusieurs pasteurs étrangers. Mgr LEBRUN, évêque d'Autun et Mgr MARTIN, archevêque de Rouen et président du secrétariat français pour l'unité des chrétiens, représentaient l'Église catholique. Dans son allocution, le président Westphal se réjouissant de ce que certains malentendus entre Taizé et le protestantisme français sont maintenant surmontés, a déclaré « qu'au sein de la Fédération protestante de France, Taizé a aujourd'hui sa place dans le département des recherches communautaires. Cette expérience doit être accueillie avec reconnaissance et une grande espérance ». Le pasteur Roger Schutz, prieur de Taizé, a rendu hommage à l'œuvre de paix poursuivie par le pape JEAN XXIII et par les patriarches ATHÉNAGORE et ALEXIS [1].

Conformément à sa demande, le métropolite Mgr NICOLAS, exarque d'Europe occidentale du patriarcat de Moscou, a été libéré de ses fonctions et mis à la retraite par décision du Saint-Synode de l'Église orthodoxe russe [2]. Il est remplacé par Mgr ANTOINE (Bloom), archevêque de Surož. Il a été décidé de former un DIOCÈSE sur le territoire des Iles Britanniques (Grande-Bretagne et Irlande) qui fait désormais partie de l'exarchat de l'Europe occidentale.

Grèce. — Pendant que la commission mixte (évêques et laïcs) délibérait encore sur la question, le gouvernement a décidé d'augmenter le SALAIRE MENSUEL des prêtres de paroisse de 300 drachmes par mois et de leur accorder les cadeaux habituels des salariés de l'État, à l'occasion des fêtes de Pâques et de Noël, à partir du 1er avril. Toute la presse est d'accord pour affirmer qu'il ne s'agit ici que d'un premier pas et que le nouveau salaire est encore loin de répondre aux nécessités dans lesquelles se trouvent les prêtres, surtout ceux de la campagne [3].

1. *Le Monde*, 17 avril, p. 8.
2. *ŽMP*, No 2, p. 14.
3. *En*, 15 avril ; *S*, 24 avril ; *Z*, 25 avril.

Le 6 mars, la 16e série de prêtres — (32) élèves du séminaire spirituel au monastère Pentéli — a achevé ses cours sous la direction de l'archimandrite Chrys. GIALOURIS [1]. Le Saint-Synode a examiné la question des matières de l'enseignement de ce séminaire (qui prépare des confesseurs) et de la façon dont cet enseignement doit être adapté aux connaissances des prêtres-élèves [2].

A plusieurs reprises le Saint-Synode s'est occupé de la question de la fondation d'une académie théologique où la formation des futurs prêtres serait confiée uniquement aux membres du clergé. Comme on le sait, sur plus de 7.000 prêtres grecs, il n'y en a pas 300 qui ont suivi les cours de théologie ; plus de 6.000 n'ont pas fait d'études moyennes. Dans les deux facultés de théologie (Athènes et Salonique) il n'y a qu'un professeur qui est prêtre, l'archimandrite Hieronymos KOTSONIS (Salonique), en même temps aumônier de la cour royale. La question a été renvoyée au Synode de la Hiérarchie qui se tiendra, comme il est prévu par la loi, du 1er au 15 octobre. D'autres questions qui ont été inscrites le 9 mai par le Saint-Synode au programme de cette session : 1. L'étude du plan de la charte constitutionnelle, préparé par la commission *ad hoc ;* 2. La question des paléoïmérologites ; 3. La participation des clercs aux conférences protestantes et des observateurs au Concile du Vatican ; 4. La fondation d'une station radiophonique ecclésiastique ; 5. La question des divorces ; 6. Échange de vues au sujet des métropoles vacantes [3].

La décision du Saint-Synode de la hiérarchie de rendre à l'ancien archevêque d'Athènes, Mgr IAKOVOS, son siège de l'Attique [4] a provoqué de nouveau une violente réaction dans toute la presse contre la hiérarchie. Le métropolite PAVLOS d'Hiérissos a fait le 15 mars un appel contre cette restitution auprès du Conseil de l'État [5]. A la demande de celui-ci d'obtenir le dossier de l'affaire, le Saint-Synode a répondu par un refus.

1. *E*, 15 mars.
2. *K*, 13 mars.
3. *En*, 15 mai.
4. Cfr *Irénikon* 1963, p. 90.
5. *En*, 1er avril ; *Au*, avril

Entretemps, le métropolite Iakovos n'ayant pas obtenu l'agrément du gouvernement ne peut accomplir aucun acte légal de sa charge. D'autre part, l'appel du métropolite Pavlos, pour être valable d'après la loi devrait être approuvé par le Saint-Synode. Toute l'affaire dépend maintenant de la commission chargée de la rédaction d'une nouvelle constitution de l'Église [1].

La proposition du métropolite AMVROSIOS d'Elevtheroupolis d'ériger l'Église de Grèce en patriarcat indépendant a été repoussée à l'unanimité par le Saint-Synode [2] et par la presse religieuse, mais celle de faire dépendre de nouveau les Églises grecques à l'étranger de l'Église de Grèce, comme c'était le cas pour l'Amérique de 1908-1922, a été longuement discutée au Saint-Synode [3].

Paléoïmerologites [4]. — Trois anciens hagiorites, devenus évêques chez les Paléoïmerologites, sont décédés récemment. Du groupe A : Mgr PARTHENIOS Skourlis des Cyclades, († 6/19, 12. 1962) consacré 6 mois auparavant par Mgr Leontij de Santiago [5] ; il était le fondateur et le supérieur du monastère féminin de la Dormition à Acharnai, aux pieds du mont Parnis, qui abrite 80 moniales [6] ; du groupe B (Kératéa) : Mgr MATTHAIOS II de Vresthéni (Laconie) qui a vécu à l'Athos de 1919 à 1952, année où il fut ordonné prêtre et évêque († 27.1/9.2), et Mgr SPYRIDON de Trimithous (Chypre où il résida de 1948 à 1950 quand il fut chassé par les Anglais, † 18.2/3.3) ; il vécut à l'Athos de 1907 à 1934, d'abord au monastère Xénophontos dont il fut higoumène de 1921 à 1924 ; il le quitta alors pour se retirer à Kavsokalyvia et ensuite au Désert de St-Basile parce qu'il ne voulait plus commémorer le patriarche œcuménique après l'introduction du calendrier grégorien à Constantinople et en Grèce [7]. La bénédiction de la mer a été célébrée le 6/19 janvier par les deux groupes avec beaucoup de solennité et une grande affluence de peuple malgré le temps très froid.

1. Cfr *Irénikon* 1963, p. 88.
2. *K*, 27 mars.
3. *K*, 3 avril.
4. Les adhérents à l'ancien calendrier julien.
5. Cfr *Irénikon* 1963, p. 91.
6. *PhO*, 24 déc. ; *HV* 1963, p. 34-36 et 67.
7. *KEO*, mars ; cfr *Irénikon* 1961, p. 351 et 355.

Dans sa séance du 30 avril, le Saint-Synode de l'Église de Grèce s'est occupé de la question des MARIAGES célébrés par les prêtres paléoïmerologites dégradés par l'Église officielle. Il a décidé de réétudier la question à fond et de proposer des solutions définitives [1].

Liban. — A la suite du décès du catholicos arménien de Cilicie, Zareh Ier, en février dernier, Mgr KHOREN PAROYAN, archevêque arménien de Beyrouth, a été élu le 12 mai pour succéder au catholicos défunt.

Mgr Paroyan est né à Chypre en 1914. Après des études faites au séminaire du catholicossat d'Antelias, il devint prêtre en 1937. Vicaire diocésain de l'archevêque d'Alep, il fut consacré évêque en 1947. Élu primat des Arméniens du Liban en 1951, il procéda à la construction de cinq nouvelles églises et de nombreuses écoles. En 1955, il fut élu administrateur du siège du catholicossat de Cilicie et se rendit aux États-Unis de 1957 à 1958 pour y organiser le diocèse de la communauté arménienne qui compte 125.000 fidèles. En 1958 et 1959, il visita les communautés arméniennes de Grèce et d'Iran. Depuis plus de vingt ans, Mgr Paroyan était le collaborateur du catholicos Zareh Ier [2].

Roumanie. — Au début de l'année, la plupart des monastères de la région de Neamţ ont été évacués et les moines obligés d'entrer dans la « production des divers GAC et GAS (kolkhozes) de la région ». Le monastère d'Agapia [3] a été transformé en institut politique pour le redressement du niveau idéologique des activistes du parti. Un nombre très restreint de moniales âgées a obtenu la permission d'occuper quelques chambres du sous-sol du monastère [4].

Suède. — Le ministre de la Justice a établi un PROJET DE LOI

1. *AA*, 8 mai.
2. *SŒPI*, 17 mai, p. 6.
3. Cfr *Irénikon*, 1954, p. 73.
4. *România*, mars-avril. — La Revue du Patriarcat Roumain *Ortodoxia* a publié dernièrement des articles très bien informés et documentés sur le mouvement œcuménique, sur l'Orthodoxie et l'Église catholique par rapport à ce mouvement et sur la période préconciliaire.

en vue de libérer les pasteurs de l'Église luthérienne de Suède de l'obligation de bénir le remariage de divorcés, lorsque cela poserait pour eux un problème de conscience [1].

Dans les derniers six mois, trois femmes ont encore été consacrées pasteurs : M[me] Barbro NORDHOLM-STÅHL, femme d'un prêtre, pour le diocèse de STOCKHOLM ; M[lle] Birgitta ALMGREN — âgée de 23 ans —, pour le diocèse de HARNOSAND ; et M[me] Brita OLÉN-VAN ZIJL, femme d'un missionnaire hollandais, pour le diocèse de LUND [2].

Relations interorthodoxes. — *ICI*, 15 mars, publie deux textes recherchant pourquoi le Patriarcat de Moscou a été représenté au Concile et non le Patriarcat œcuménique de Constantinople. Le premier expose le point de vue russe ; c'est le compte rendu d'un entretien entre les observateurs russes et la journaliste M[me] E. M. JUNG. Le Patriarcat œcuménique étant à plusieurs reprises mis en cause, la rédaction des *Informations* a sollicité un entretien avec un ecclésiastique orthodoxe qui a pu suivre de près les approches préconciliaires. Aussi trouve-t-on dans le second document quelques précisions et mises au point indispensables à une vue d'ensemble de cet incident historique, qui a mis si durement à l'épreuve l'unanimité orthodoxe, et dans lequel chacune des parties a voulu rester fidèle à l'ecclésiologie traditionnelle de l'Orthodoxie. Ainsi que l'a dit le représentant du Phanar dans sa conclusion : « Ce fut certainement une épreuve œcuménique de plus dans la vie de la recherche de l'unité » [3].

L'Église orthodoxe de Grèce a reçu du Patriarcat de Moscou un rapport complet sur les travaux du concile du Vatican II et les contacts des observateurs russes avec les milieux romains. Ce rapport sera soumis au Saint-Synode et à la commission de

1. *Svenska Dagbladet*, 13 févr.

2. C'est le premier cas dans ce diocèse et les opposants au ministère des femmes pasteurs n'ont pas manqué de protester (*CT*, 17 mai, p. 15). *Svenska Dagbladet*, 9 et 15 mars signale des réactions à l'occasion d'une visite de M[me] Nordholm-Ståhl à Linköping.

3. Cfr aussi Friedrich HEYER, *Orthodoxe Beobachter zum Konzil ?* dans *LM*, mai, p. 220 ss.

l'Église de Grèce pour les relations interecclésiastiques [1]. Le Saint-Synode, nous l'avons vu plus haut, ne se réunira qu'en octobre pour discuter un agenda qui prévoit aussi la question des observateurs éventuels à la deuxième session du concile, celle-ci étant prévue pour le début de septembre. Le moins qu'on puisse dire est que l'Église grecque n'est toujours pas pressée pour prendre une décision en cette matière. Il en est autrement, comme on sait, en ce qui concerne le patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople.

Relations interconfessionnelles — CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — *La Revue du Patriarcat de Moscou* a déjà parlé plusieurs fois du Concile. Dans *ŽMP*, Nº 1 (janvier), c'est A. L. KAZEM-BEK qui écrit sur ce sujet un article d'une impressionnante sérénité. Le nº 2 contient un article signé de A. VEDERNIKOV, l'auteur, comme on l'a appris par après, de l'article non signé et plutôt inquiétant *Non possumus*, paru en mai 1961. Dans son nouvel article, l'auteur explique les raisons du changement intervenu. C'est après que s'est dessinée une nouvelle perspective du Concile paraissant correspondre à la conscience orthodoxe, que l'Église orthodoxe russe a pu agir comme elle l'a fait en envoyant des observateurs pour être « les messagers d'un nouveau rapprochement entre chrétiens du monde entier, et en particulier entre les Églises russe et romaine ». Dans un autre article, *ŽMP*, Nº 3, le même auteur souligne la réelle liberté qui a caractérisé la première session du Concile.

En GRÈCE, ce sont surtout les professeurs A. ALIVISATOS et B. IOANNIDIS qui, par des articles remarquables, ont montré que l'Orthodoxie grecque aussi est à l'écoute du Concile [2]. Ici également l'esprit de libre discussion est souligné comme une des principales raisons d'espoir dans les résultats du Concile. Le rôle au Concile des catholiques orientaux unis est mis en

1. *T*, 30 mars, p. 352.
2. Les articles ont paru dans *Vima* et *Ekklisia*. Cfr Elpide STEPHANOU, *Échos du Concile en Grèce*, dans *La Croix*, 28/29 et 30 avril,

relief par le professeur Alivisatos, qui demande de nouveau qu'on veuille bien prêter l'attention nécessaire à la pensée du patriarche Maximos IV. Le professeur B. Ioannidis, dans *E*, 1er mars-15 avril, rappelle, dans un article sympathique et très élogieux pour S. S. Jean XXIII, qu'il avait écrit deux articles contre l'envoi d'observateurs par les Églises orthodoxes (dans *Kathimerini*, 11 et 12 oct. 1962), « ce qui n'était pas l'expression d'une attitude inamicale ou d'opposition ». Dans sa conclusion le professeur répète » qu'il n'était pas permis d'envoyer des observateurs, mais qu'il fallait trouver une autre manière de présence, supérieure et meilleure que celle du simple observateur, étant donné que même après le schisme nous avons réuni des conciles communs avec les Catholiques pour discuter et écarter les différences ».

Aux ÉTATS-UNIS, à Boston, le cardinal CUSHING a lancé, fin avril, un appel à des efforts redoublés en vue d'une union des catholiques et des Orthodoxes, appel qui a rencontré un écho immédiat du côté de l'Orthodoxie grecque en Amérique. Quelques jours après ce discours, Mgr IAKOVOS, archevêque orthodoxe grec pour les deux Amériques, déclara à la télévision qu'il attendait des directives du patriarche Athénagoras pour conduire dès que possible des conversations approfondies avec le cardinal Cushing sur le problème de l'unité des deux Églises [1].

Mentionnons ici la conférence donnée par Mgr IAKOVOS, le 14 janvier dernier, à Minneapolis sous le titre *Le Mouvement œcuménique à un carrefour* [2]. Une partie en est consacrée au concile du Vatican et l'archevêque y souligne la nécessité d'une bonne information :

« Personne ne peut nier, a-t-il dit, que le Concile du Vatican était un motif de surprise pour beaucoup d'entre nous ou qu'il engendra positivement beaucoup d'espérances dans nos cœurs. Cela est dû en partie à la connaissance limitée que nous avons de l'Église catholique romaine d'aujourd'hui ; la majorité d'entre nous pense que l'Église catholique est une institution forte, gouvernée et dirigée par un seul homme, imprégné d'ambitions mondaines et religieuses.

1. *ICI*, 15 mai, p. 11.
2. *AA*, 27 févr., 6 et 13 mars.

Parfois, nous nous sommes exprimés avec un tel manque de respect et une telle ineptie à son sujet que nous en ressentons aujourd'hui un sentiment de culpabilité. A présent subitement et très heureusement les choses ont changé. A présent, que nous nous trouvons sous l'impression hyperbolique de la liberté d'esprit et de cœur des clercs et des laïcs catholiques romains nos amis, nous nous sentons responsables de les avoir jugés erronément. Les catholiques romains sont à présent nos frères. Leur Église est l'une des plus prudentes, des mieux synchronisées, des plus actives et œcuméniques. Ses évêques et ses clercs en général sont adaptés à notre époque, courtois, démocratiques, courageux et dignes du Christ. Leur concile fut une véritable révélation, plus « œcuméniste » dans son esprit que tout ce que nous aurions pu attendre ou songer. Je souligne avec une satisfaction sans réserve notre changement d'attitude et d'autre part je m'attriste un peu de notre actuel enthousiasme. En effet, je me demande s'il sera durable, s'il continuera, s'il persistera ? Est-il le résultat d'une découverte que nous ne jugions jamais possible ou est-il l'une de ces nombreuses explosions ou proclamations momentanées d'excitation et d'élan ?

Je pense que le temps est venu d'une autocritique, d'une autovérification et d'une autoappréciation et je crois que cela s'accomplira avec des sentiments de confiance bienfaisants. Si le IIe Concile du Vatican ne réussit rien d'autre que nous donner une nouvelle lumière et la satisfaction de rechercher à sa lueur la vérité et de nous rapprocher les uns des autres, il aurait dépassé en valeur historique et constructive tous les Conciles précédents.

Le royaume du Christ à travers le monde entier doit être éveillé et tempéré à la mesure des problèmes de notre époque. Selon moi, les discussions du IIe Concile du Vatican résonnent d'une manière qui rappelle le passage suivant de l'Apocalypse : « Plus de délai ! Mais aux jours où l'on entendra le septième Ange, quand il sonnera de la trompette, alors sera consommé le mystère de Dieu, selon la bonne nouvelle qu'il en a donnée à ses serviteurs les prophètes » (*Apoc.*, 10, 7).

On trouve une longue série d'articles de Mgr CHRYSOSTOME, métropolite de Myre et professeur à Chalki, sur le concile dans *AA*, 12 décembre 1962-15 mai 1963. L'A. a pu disposer d'une collection des volumes des *Schemata Constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. Sub secreto,*

Vatican, 1962, que le Saint-Siège avait fait parvenir au patriarcat œcuménique en décembre 1962, après la première session. [1] Le métropolite en a fait un très large usage dans ses articles et arrive à des conclusions encourageantes. Ces Schemata se réfèrent aux matières traitées pendant la première session ; ils avaient été remis à tous les observateurs non catholiques.

A noter aussi des réflexions intéressantes du métropolite DAMASCÈNE de Volos (Grèce) sur le problème de l'Unité et sur le Concile, dans *Oikoumenikon*, 15 mars, p. 544 ss.

Anglicans. — Du 2 au 4 mai, l'archevêque de Cantorbéry, le Dr. A. M. RAMSEY, a séjourné en Belgique où il avait été invité à donner une CONFÉRENCE au Cercle œcuménique de l'Université de Louvain. On peut dire avec raison que cette visite a été un événement historique, tout naturellement lié au souvenir du Cardinal Mercier et des Conversations de Malines. Le Dr. Ramsey a d'ailleurs tenu à se rendre, accompagné du cardinal Suenens, à la tombe du grand promoteur de l'unité chrétienne à la cathédrale de Malines. Le professeur THILS, historien du mouvement œcuménique et pour la circonstance pilote du primat anglican, avait créé l'occasion d'une rencontre de caractère intime entre l'illustre hôte et les principaux représentants du mouvement œcuménique catholique du pays. Un auditoire nombreux a ensuite écouté l'importante conférence sur *La spiritualité chrétienne et le monde moderne*. Refusant de minimiser les obstacles, l'archevêque a pourtant insisté sur le fait que c'est au niveau de la spiritualité que nous pouvons avec grand profit partir à la quête de l'unité. Il a souligné l'importance accrue accordée à la liturgie eucharistique dans l'Église d'Angleterre. Dans la dernière partie de son exposé, le prélat avait eu aussi un mot sympathique pour le souci d'unité manifesté par le pape Jean XXIII, « pacifiquement régnant » (une agréable variante de l'habituel « glorieusement régnant » !) [2].

A l'occasion de cette visite, le Dr. Gordon ALBION, prêtre catholique bien connu, a écrit un article dans l'hebdomadaire

1. *Id.*, 26 déc.
2. *Libre Belgique*, 4-5 mai ; *La Croix*, 7 mai ; *ICI*, 15 mai, p. 6.

londonien *Universe and Catholic Times*, où il se demande pourquoi le Dr. Ramsey ne peut pas adresser la parole à un groupe œcuménique catholique en Angleterre. L'auteur explique que le climat œcuménique a changé en Angleterre depuis « Malines ». On est heureux de l'apprendre et nous souhaitons pour bientôt à nos frères catholiques en Angleterre une aussi belle rencontre que celle de Louvain.

Protestants. — Pour connaître l'attitude générale du protestantisme devant le fait du concile, les textes suivants, qui expriment un avis sur le rapport au Comité exécutif du C. O. E. par le Dr. VISSER 'T HOOFT [1], sont assez représentatifs :

Le professeur Vittorio SUBILIA, professeur de théologie systématique à la faculté vaudoise de théologie de Rome, a vu dans ce rapport « l'expression d'un sobre réalisme d'inspiration réformée » qui « contraste heureusement avec certaines manifestations d'inconscience et d'irresponsabilité œcuménique dont on a eu trop d'exemples ces derniers temps ». Le Secrétaire général du COE espère un vrai dialogue et rappelle « que l'œcuménisme commence seulement quand on reconnaît à d'autres communautés chrétiennes la qualité d'Église et qu'on est prêt à écouter les questions fondamentales qu'elles posent ».

Le pasteur Manfredi RONCHI, président de l'Union des Églises baptistes d'Italie note aussi qu'un dialogue authentique consiste à « prendre au sérieux la position des autres interlocuteurs », et à les traiter « sur pied d'égalité » ; il faut donc « que l'Église catholique cesse de se tenir pour l'unique bergerie romaine » et reconnaisse « la qualité d'Église aux autres bergeries ».

Le pasteur Mario SBAFFI, président de l'Église méthodiste d'Italie, reconnaît, comme M. Visser 't Hooft, « que l'Église romaine s'est engagée sur une voie nouvelle pendant la première session du concile ». Il met en garde, lui aussi, contre « les dangers d'un optimisme aveugle et un enthousiasme sentimental (...) On peut être satisfait de cette atmosphère nouvelle de détente, de cordialité et de coexistence, mais il faut se souvenir qu'elle peut devenir une tentation dangereuse : celle de 'ouater' les raisons fondamentales du désaccord qui subsistent. Nous ne pouvons que nous réjouir du 'dialogue' avec le catholicisme, mais souvenons-nous qu'il sera stérile si, après les

1. Cfr *Irénikon*, 1963, p. 106.

débuts nécessairement inspirés par la prudence, on n'en arrive pas à dire clairement ce qui ne peut ni ne doit être tu »[1].

D'autre part, le professeur Valdo VINAY, de la Faculté de théologie vaudoise de Rome, dans un discours prononcé à Düsseldorf, a déclaré que devant les premiers résultats du concile du Vatican, le protestantisme italien fait montre de réserve, particulièrement à l'égard de toute forme d'« œcuménisme sentimental » ou de tout espoir d'union prochaine. Il nous est difficile, a-t-il dit, de « croire aux paroles amicales de ceux qui hier encore étaient nos ennemis ». Aux yeux des protestants italiens, la sincérité des désirs de renouveau ou d'unité catholiques pourront se juger d'après l'attitude adoptée sur ces doctrines essentielles que constituent la mariologie et l'infaillibilité pontificale. « Nous, protestants italiens, n'avons aucune nostalgie de Rome, mais nous sommes en tout temps prêts au dialogue avec Rome ». Ce dialogue que favorise Jean XXIII se poursuit et le protestantisme italien ne se tiendra pas à l'écart, a conclu le pasteur Vinay[2].

Deux OBSERVATEURS catholiques assisteront à l'ASSEMBLÉE de la FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE (F. L. M.) qui s'ouvrira à HELSINKI le 30 juillet. En réponse à l'invitation adressée au pape JEAN XXIII, le cardinal BEA, du Secrétariat pour l'Unité, a écrit au pasteur Kurt SCHMIDT-CLAUSEN, secrétaire exécutif de la F. L. M. lui donnant les noms des envoyés : les PP. Jean WITTE, S. J., professeur de théologie évangélique à la Grégorienne (Rome) ; et Peter BLÄSER, de l'Institut Johann Adam Möhler (Paderborn).

L'encyclique *Pacem in terris*, comme l'on sait, a eu un très grand retentissement. Citons à titre d'exemple, pour ce qui concerne les milieux religieux non catholiques, la déclaration de l'évêque Fred CORSON, président du Conseil mondial des Églises méthodistes, parlant devant l'assemblée des chefs méthodistes du monde entier, réunie à San Francisco. A propos de

1. *SŒPI*, 29 mars, p. 4.
2. *Id.*, 1er mars, p. 3. *Foi et Vie*, janv.-févr., contient principalement des textes concernant le concile, entre autres des textes de deux observateurs protestants (MM. Hébert ROUX et Oscar CULLMANN).

Jean XXIII d'abord : « Sans lui, l'Église catholique n'aurait pu être capable de réunir la chrétienté pour des objectifs communs. C'est un pape qui aime davantage les hommes que la puissance ». Sur l'encyclique ensuite : « Le soutien unanime des chrétiens au message du pape sur la paix aurait été impossible il y a dix ans ». Il a souligné que les discussions actuelles entre catholiques et protestants avaient permis de renforcer le « front chrétien » mais qu'il se passerait de longues années « avant de parler d'unanimité dans la foi » [1].

ANGLICANS ET MÉTHODISTES. — Le rapport publié en février par une commission mixte de théologiens, sur les conversations entre anglicans et méthodistes qui avaient examiné la possibilité d'une union éventuelle de leurs deux Églises, a été chaleureusement accueilli en Grande-Bretagne par les Convocations d'York et de Cantorbéry du mois de mai. Elles ont unanimement adopté une résolution en quatre points qui recommande : 1) que ce rapport soit mis à l'étude ; 2) que les archevêques invitent les évêques diocésains à s'informer, d'ici juillet 1964, de l'opinion du clergé et des laïcs quant aux propositions contenues dans le rapport ; 3) que les archevêques fassent en sorte qu'un comité mixte des deux Convocations reçoive les réponses des diocèses et les communique aux assemblées de mai 1965 ; 4) que les archevêques fassent connaître le contenu du rapport aux métropolites anglicans et aux autorités de l'Église vieille-catholique, de façon à apprendre quelles sont leurs réactions.

Mouvement œcuménique. — *The Ecumenical Review*, avril 1963, contient les TEXTES de la Conférence sur la spiritualité orthodoxe et celle de l'Occident à l'Institut œcuménique de Bossey, en août 1962 [2].

On sait que l'évolution actuelle de l'œcuménisme ne va pas sans provoquer certaines réticences et que dans certains milieux on a été amené à réexaminer les implications de l'appartenance au Conseil œcuménique des Églises (C. O. E.) [3]. L'Union des

1. *ICI*, 1er mai, p. 28.
2. Cfr le compte-rendu détaillé de cette Conférence dans *Irénikon*, 1962, p. 564-576.
3. Cfr *Irénikon*, 1962, p. 406 s.

communautés baptistes aux Pays-Bas a récemment, au cours de son assemblée annuelle, décidé de se retirer du C. O. E. et de se contenter désormais d'une simple représentation par des observateurs aux conférences du Conseil, résolution qui, du reste, a été prise à une faible majorité. Il est utile de prendre connaissance des raisons qui ont été avancées : le C. O. E. serait actuellement sous l'influence de « tendances négatives », marquées par « l'impérialisme de certaines Églises nationales, par le rapprochement avec l'Église catholique romaine, par le danger d'infiltration marxiste, par l'impatience œcuménique et une théologie relativiste »[1]. Le dernier grief, pour ne prendre que celui-là, est assez difficile à comprendre particulièrement en ce moment où on est confronté avec le très grand effort théologique déployé pour préparer la prochaine Conférence de Foi et Constitution à Montréal.

Les préparatifs de la Conférence de Montréal. — La Conférence qui se tiendra du 12 au 26 juillet au Canada sera la quatrième dans la série, après Lausanne (1927), Edimbourg (1937) et Lund (1952). Montréal verra sans doute une plus grande variété encore de confessions et de nations qu'aux conférences du passé, avec des représentants de presque toutes les Églises orientales, de l'Église catholique romaine (cinq observateurs officiels) et même des groupes les plus conservateurs comme l'Alliance de Baptistes de Taiwan (Formose), du mouvement sans-Église au Japon et de l'Église luthérienne du Synode de Missouri. A la suite de la Conférence de Lund, quatre commissions furent établies pour faire des recherches dans les domaines suivants de la théologie : 1. *Le Christ et l'Église* ; 2. *La Tradition et les Traditions* ; 3. *Le Culte* ; 4. *L'Institutionalisme*. Pendant plusieurs années ces commissions ont été à l'œuvre et elles vont maintenant soumettre les résultats de leur travail à la discussion générale. Ce sera à la conférence de Montréal de faire une synthèse des rapports qui, sous forme imprimée, ont été entre les mains des délégués depuis le début de cette année. Il est à prévoir que la Conférence aura souvent recours aussi au docu-

1. *SŒPI*, 24 mai, p. 2.

ment présenté par la section de l'Unité de New-Delhi. D'ailleurs la plupart des départements du C. O. E. auront à apporter leur part et Montréal sera une occasion d'échange de valeurs résultant des plus récents efforts pour l'unité. Le Département des Études missionnaires et le Département de l'Évangélisation se sont concertés pour qu'à Montréal plus de lumière soit faite relativement au problème de la relation inévitable (*inescapable*) entre l'unité et la mission, problème qui depuis l'intégration du Conseil œcuménique et le Conseil mondial des Missions (New Delhi) est devenu d'une actualité très concrète au sein du C. O. E.

Comme les Conférences précédentes, celle-ci non plus ne comporte pas de thème général. Tout ce qu'on peut dire, sans leur imposer une unité artificielle, c'est que les cinq sections qui se partageront le travail seront dominées par une seule pensée commune : le Christ et son Église. Voici comment se présentent ces sections quant à leur attributs respectifs : I. L'Église dans le dessein de Dieu ; II. L'Écriture, la Tradition et les Traditions ; III. L'Œuvre rédemptrice du Christ et le Ministère de son Église ; IV. Le Culte et l'unité de l'Église du Christ ; V. « Tous en un même lieu » : notre cheminement commun.

Chaque délégué ne fera partie que d'une seule section, et il ne sera assigné à chaque section qu'une seule tâche, ce qui d'ailleurs donnera assez de fil à retordre. Dans chaque section, il y aura une série de cinq études bibliques sur l'épître aux Colossiens, selon le modèle de ce qui a été fait à New Delhi.

Trois discours principaux introduiront le travail de la Conférence : 1. Une appréciation de la situation mondiale qui placera la question de l'unité de l'Église dans son contexte actuel ; 2. Une introduction au devoir et aux occasions de dialogue œcuménique, avec des considérations sur l'éthique et le caractère d'une discussion théologique féconde ; 3. Une présentation des objectifs de la conférence et une explication de son ordre du jour.

De la même manière que dans le passé, 317 places ont été réparties entre les diverses Églises membres du C. O. E. Trente places ont été réservés aux délégués officiels et aux observateurs

des Églises qui ne sont pas membres. Vingt-cinq délégués de la jeunesse ont été choisis par le Département de Jeunesse du C. O. E.

La consultation théologique préparatoire a été d'une grande ouverture. A ce propos signalons qu'un groupe de théologiens catholiques a passé une semaine, au mois de mars, à l'Institut œcuménique de Bossey pour y conférer avec des théologiens appartenant à des Églises membres du C. O. E. Cette consultation a eu lieu sous les auspices du Département Foi et Constitution et de la Conférence catholique pour les questions œcuméniques. Les participants ont pris connaissance de rapports concernant les quatre thèmes signalés ci-dessus. Les réflexions des théologiens catholiques, rédigées sur la base des commentaires formulés en cours de discussions, seront réunies dans un document contenant également des suggestions provenant d'autres sources et qui sera remis aux délégués de la Conférence de Montréal.

3 juin 1963.

Notes et documents

I. Fêtes jubilaires de l'Athos (963-1963). Manifestations et publications.

Un des principaux événements — ne disons-pas de l'intersession proprement dite, mais — du temps qui, de fait, s'était inscrit entre les deux sessions du Concile, est la célébration, de mai à septembre de cette année, du millénaire du Mont Athos En soi, ce n'est pas un événement œcuménique. Ce l'est cependant d'une certaine manière, étant donné l'intérêt que, en temps de rapprochement et de convergence entre les Églises, tout ce qui se produit dans l'une d'elles a indirectement son écho dans les autres.

Tout le monde chrétien se réjouit de voir se célébrer en ce moment cet extraordinaire jubilé. Suivant un dicton de la sagesse populaire, les empires durent mille ans, les royaumes cent ans et les républiques dix ans. Qu'une république, et surtout qu'une république monastique, comme on aime appeler les communautés de l'Athos, ait duré plus de mille ans, c'est là un événement qui dépasse des lois de l'histoire et tient du miracle. Miracle en effet, car seule la grâce de Dieu, a pu faire germer ces milliers de moines, qui ont tout quitté pour suivre le Christ dans une clôture rigoureuse, et qui, depuis plus d'un millénaire, ont peuplé la sainte Montagne.

Il est vrai que l'Athos passe depuis une quarantaine d'années — depuis la fin de la première guerre exactement — par une période de fléchissement grave, due surtout aux barrières que la politique a mises au sein du monde orthodoxe. De fait, cependant, la Sainte Montagne n'en est pas à sa première crise. Elle a connu de ces décadences et s'en est relevée. Elle a encore, nous l'espérons, assez de vitalité pour qu'on puisse lui souhaiter, dans les conditions actuelles du monde, un relèvement bienfaisant qui lui rendra une place effective au sein du christianisme.

Si la séparation entre l'Occident et l'Orient ne s'était produite

quelques cent ans après le grand essor hagioritique au Xe siècle, l'Athos eut peut-être pu devenir pour l'Occident, comme il l'a été pour l'Orient, un foyer universel de vie, où se serait établi le confluent des courants spirituels venus de partout, à une époque où, dans le monde latin, le monachisme se cherchait précisément une nouvelle voie. De fait il n'en fut pas ainsi, et on ne peut que le déplorer.

* * *

En raison de ce millénaire, les moines d'Occident ont voulu apporter leur témoignage de reconnaissance envers le monachisme oriental d'où ils tirent leur origine. Ils ont préparé la publication d'un Mémorial et ont fait appel, à cette fin à un grand nombre de collaborateurs, moines et byzantînologues. De cet ouvrage, qui porte, sous une dédicace générale, la signature de tous les supérieurs des congrégations monastiques occidentales, on trouvera le détail dans les dernières pages de ce fascicule. Du plus, une Vie illustrée de saint Athanase l'Athonite, fondateur du plus important monastère de l'Athos en 963, vient de paraître aux éditions de Chevetogne. Cette vie, à peine connue dans le monde latin, révélera à celui-ci quelques-unes des pages les plus belles de l'histoire religieuse de Byzance.

Enfin, des fêtes auront lieu à Venise, comme nous l'avons annoncé déjà dans notre dernier fascicule (p. 180), sous le patronage du Cardinal Urbani, patriarche de Venise, et sous la présidence de l'Abbé-Primat des bénédictins, dom Benno Gut. Elles comporteront un congrès sur le monachisme, une exposition d'anciens livres liturgiques et ascétiques grecs imprimés à Venise, et la présentation d'une maquette du Mont Athos, destinée à être installée ensuite au monastère de Chevetogne, en souvenir de ce grand jubilé.

* * *

Des fêtes très solennelles auront lieu à la fin du mois de juin à l'Athos même. La chronique de ce fascicule à parlé des fêtes qui ont eu lieu déjà à Constantinople tout d'abord, à Thessalonique ensuite, puis à Athènes. Les manifestations les plus importantes auront lieu à l'Athos même du 22 au 25 juin. Sont prévus deux jours de festivités à Karyès, la capitale de la sainte Montagne, puis deux autres jours au monastère de Lavra, fondé par saint Athanase l'Athonite, et

dont on célèbre le millénaire. Deux cent cinquante invités officiels y trouveront place. Parmi ceux-ci quelques représentants des grands Ordres monastiques et religieux anciens d'Occident — Bénédictins, Carmes, Franciscains, Dominicains — ont été prévus, ainsi que des représentants des centres œcuméniques de nos régions. Ces fêtes seront présidées par le Patriarche œcuménique lui-même.

Diverses publications grecques ont déjà paru pour célébrer ce millénaire. Notons les ouvrages de M. Kalokyris concernant l'art monastique (*Irénikon*, 1961, p. 277, et dans ce fascicule, p. 290). *L'Annuaire de l'association d'Études byzantines* de Grèce sous la direction du Professeur N. Tomadakis, et la Faculté de théologie de Salonique donneront également des volumes de *Mélanges* (Cf. *Irénikon*, 1962, p. 85 et 383).

II. L'Église arménienne apostolique

L'entrée des deux Églises arméniennes (catholicosats d'Echmiadzin et de Cilicie) au Conseil œcuménique des Églises, qui s'est faite lors de la dernière réunion du Comité central (Paris, 7-16 août 1962) non moins que la présence de deux observateurs arméniens au Concile du Vatican ont attiré l'attention sur cette Église, dont l'existence a persévéré depuis des siècles au milieu de beaucoup de difficultés et de persécutions. On sait qu'une branche de l'Église arménienne — reste d'une union totale plus ancienne qui n'a pas duré — est unie à Rome. Voici un aperçu historique de l'Église arménienne non unie, dits des Arméniens grégoriens.

L'Église arménienne fonde son apostolicité sur la prédication et le martyre des saints apôtres Thaddée et Barthélémy. De là son titre de Sainte Église arménienne apostolique. On l'appelle aussi Église grégorienne en souvenir de Saint Grégoire l'Illuminateur, qui acheva de convertir l'Arménie au point que le christianisme y fut proclamé religion d'État en 301 sous le règne de Tiridate III. En 366 l'Église arménienne proclama son autocéphalie. Par la condamnation des décisions du Concile de Chalcédoine (451) elle se trouva isolée du reste de la chrétienté. Les efforts de réconciliation entrepris par certains Catholicos au VIe siècle, par les Empereurs de Byzance au XIIe, et plus tard par les Papes de Rome, n'ont pas donné de résultats. La foi de l'Église arménienne apostolique reste basée sur la Bible, la Tradition et les canons des trois premiers conciles œcuméniques, Nicée, Constantinople et Ephèse.

En matière de christologie, l'Église arménienne s'en tient à la Confession d'Ephèse ou de Cyrille d'Alexandrie, selon laquelle les natures divine et humaine en Christ sont unies d'une manière inaltérable et forment « une nature unie » en une seule personne.

L'Église grégorienne est divisée en deux catholicossats (Etchmiadzin et Cilicie) et deux patriarcats (Jérusalem et Constantinople). La division des catholicossats s'est faite en 1441, au moment de la restauration du siège d'Etchmiadzin abandonné depuis 485. Les patriarcats furent créés après 1453 dans l'Empire turc sur le modèle des patriarcats orthodoxes : ils ne revêtent pas pour les Arméniens la même importance que pour les Grecs. L'autorité suprême revient aux Catholicos. Le Catholicos d'Etchmiadzin est considéré comme « Catholicos de tous les Arméniens », et celui de Cilicie comme « Catholicos de la Grande Maison de Cilicie ». Les droits des deux Catholicos sont égaux du point de vue religieux et administratif. Ils ont tous deux le droit de sacrer les évêques et de consacrer le Saint-Chrême. L'unité arménienne est cependant préservée en ce sens que les questions religieuses et dogmatiques sont résolues conjointement par les deux sièges, alors que les questions administratives sont réglées séparément.

Nous donnons à la suite un tableau de la hiérarchie arménienne : celle du Catholicossat d'Etchmiadzin, d'après des renseignements que nous devons en partie à l'obligeance de M. Artoun HADIDIAN, rédacteur en chef de la revue « *Etchmiadzin* », et pour le reste, au nº 2.239 de la *Documentation Française :* celle du Catholicossat de Cilicie d'après les statistiques aimablement communiquées par le T. R. P. Karékine Sarkissian, Recteur du Séminaire d'Antélias, qui fut présent au Concile en qualité d'observateur de son Église.

SAINT SIÈGE D'ETCHMIADZIN

Catholicos : Sa Sainteté Vasken I, Patriarche Suprême et Catholicos de tous les Arméniens [1].

Congrégation du Monastère d'Etchmiadzin : 30 membres dont l'archevêque, 4 évêques, 4 vardapets ou archimandrites, 7 hiérodiacres et 14 diacres (depuis 1945 les membres du clergé séculier sont admis dans la congrégation bien que cette admission ne corresponde pas tout à fait aux traditions de l'Église arménienne).

1. Voir notre chronique dans *Irénikon* 1955, p. 425-427.

Académie de Théologie : réouverte en 1945, elle compte une trentaine d'élèves.

Le Monastère publie l'unique revue officielle du Catholicossat : « *Etchmiadzin* », ainsi qu'un calendrier religieux.

La juridiction du Catholicos d'Etchmiadzin s'étend sur les deux Patriarcats, l'Arménie et les autres républiques soviétiques, l'Égypte, l'Europe, les deux Amériques et l'Extrême-Orient.

Sièges Patriarcaux

Patriarcat de Jérusalem.

Le Patriarche est Mgr Yeghiché Terterian, archevêque et supérieur du monastère arménien de Jérusalem. Il a juridiction sur la Jordanie et Israël. Il y a à Jérusalem un Séminaire théologique, une riche bibliothèque et une imprimerie qui édite, entre autres, la revue *Sion*, organe officiel du Patriarcat.

Patriarcat de Constantinople

Le Patriarche est Mgr Chenork Galoustian, archevêque, dont la juridiction s'étend sur la Turquie. Le Patriarcat possède un Séminaire théologique et quelques écoles religieuses, surtout à Istanbul.

Sièges Épiscopaux et autres Éparchies

Erivan — (Arménie soviétique). — Le diocèse d'Ararat n'a jamais eu de titulaire, la présence d'un évêque dans la capitale n'étant pas souhaitée. C'est le vardapet Vahan Dérian qui administre ce diocèse en qualité de vicaire. Sans compter les églises du diocèse, il y a 3 églises à Erivan même (300.000 habitants), et en outre un monastère.

Leninakan — (Arménie soviétique) — Mgr Machdotz Tadjirian, évêque de Chiragh. Il y aurait 90 églises dans le diocèse, dont 2 à Leninakan, et 2 monastères.

Tbilisi — Mgr Komitas Der Stépanian, évêque de Géorgie et Imérétie ; 2 églises à Tbilisi (Tiflis).

Bakou — Mgr Houssik Santourian, évêque d'Azerbaidjan et Turkestan.

Rostov — Vardapet Khoren Eltchoudjian, vicaire diocésain,

pour Nor-Nakhitchévan et la Caucasie du Nord. Des églises existent à Nor-Nakhitchévan, Rostov, Armavir, Krasnodar, Ordjonikidzé, Boudionnievsk, Bolchaïa-Sala, Topti, Kizlar, Astrakan et en Crimée.

Le Caire — Mgr Mambré Sirounian, archevêque d'Égypte, avec juridiction sur le Soudan et l'Éthiopie.

Sofia et *Bucarest* — Le Vardapet Tirayr Mardikian est Ordinaire pour les deux diocèses de Bulgarie et de Roumanie.

Paris — Mgr Sérovpé Manoukian, archevêque, délégué patriarcal pour l'Europe Occidentale.

Londres — Mgr Bessak Toumayan, délégué patriarcal pour l'Angleterre.

New York — Mgr Sion Manoukian, archevêque d'Amérique du Nord, avec juridiction sur le Canada.

Los Angeles — Mgr Torkom Manoukian, évêque de Californie, avec juridiction sur le Mexique.

Buenos Aires — Mgr Papken Abadian, délégué patriarcal pour l'Amérique du Sud (Argentine, Brésil, Uruguay et Chili).

Calcutta et Sidney — Père Aramayis Mirzoyan, vicaire pour le diocèse de l'Inde et de l'Extrême-Orient.

Le diocèse de Grèce est sans titulaire depuis la mort du dernier évêque en 1948 et l'émigration d'un important groupe d'Arméniens vers l'Arménie soviétique.

Le diocèse de Baghdad n'a pas de titulaire lui non plus.

Les trois diocèses de l'Iran (Tabriz, Téhéran, Ispahan) sont dans le même cas depuis l'expulsion par le gouvernement iranien en 1951 des titulaires désignés par Etchmiadzin.

Assistances spirituelles

Moscou — Recteur : Mgr Parkev Gevorkian.

Manchester — Recteur : Père Achot Der Haroutounian.

Milan — Recteur : Mgr Zgon Der Hagopian.

Vienne — Recteur : Vardapet Mesrop Grigorian.

Les Arméniens sont environ 4.500.000 dans le monde entier, dont 1.700.000 en Arménie soviétique et 1.400.000 dans les autres républiques de l'Union soviétique.

Catholicossat de Cilicie.

Catholicos : Sa Sainteté Khoren Paroyan, Catholicos de la Grande Maison de Cilicie [1]. Le siège du Catholicossat est depuis 1930 à Antélias (Liban).

Monastère d'Antélias : La communauté religieuse comprend 26 membres.

Séminaire théologique : Les étudiants sont au nombre de 60. Le Recteur actuel est le Vardapet Karékine Sarkissian, qui, nous l'avons dit, participe au Concile comme observateur de l'Église arménienne.

Le catholicossat d'Antélias compte dans sa bibliothèque environ 15.000 volumes et un grand nombre de périodiques. Son imprimerie publie la revue mensuelle *Hask* (l'épi), organe officiel du Catholicossat, *Klatzor*, bulletin du Séminaire, ainsi que d'autres livres religieux, textes liturgiques, études historiques et philosophiques.

La juridiction du Catholicos de Cilicie s'étend de droit sur le Liban, Damas, Alep et Chypre. En 1933 une fraction importante des Arméniens de l'Amérique du Nord se rallia à son autorité. Cet exemple fut suivi récemment par les communautés de Grèce, d'Iran et de Koweit.

Nous donnons ci-dessous la hiérarchie et les statistiques des diocèses :

Liban (archevêché) — Mgr Khoren Paroyan [élu récemment catholicos] ; 15 églises, 19 prêtres, 110.000 fidèles.

Alep (archevêché) — Mgr Ghevont Tchebeyan ; 21 églises, 19 prêtres.

Vicariat de Djézirèh (dépendant d'Alep) — Mgr Dadjad Oufalian ; 4 églises principales (et beaucoup d'églises ou chapelles dans les villages), 4 prêtres. 100.000 fidèles pour l'ensemble du diocèse d'Alep.

Damas — Siège vacant ; 2 églises, 2 prêtres, 5.000 fidèles.

Chypre — Vardapet Ervant Apelian ; 4 églises, 3 prêtres, 1 monastère (St. Macaire) ; 4.000 fidèles.

1. Cfr. *Irénikon* 1956, p. 191 et 1963, p. 93, et la *Chronique* du présent fascicule, p. 244.

Amérique du Nord (États-Unis) — Mgr Hrant Khatchadourian ; 22 églises, 20 prêtres, 4 vardapets, 125.000 fidèles.

Grèce — Mgr Sahag Ayvazian ; 6 églises, 6 prêtres, 8.000 fidèles.

Téhéran — Mgr Ardak Manoukian ; 9 églises, 22 prêtres, 80.000 fidèles.

Djoulfa-Ispahan (Iran) — Vardapet Nersès Pakhdikian ; 43 églises, 23 prêtres, 40.000 fidèles.

Tabriz (Iran) — Vardapet Arsen Avedikian ; 80 églises (dont 5 à Tabriz et 75, plus ou moins en ruines, dans les districts de Khoy Salmasd, Ourmia, Maragha etc.), 5 prêtres, 3 monastères, 20.000 fidèles.

Vicariat de Koweit — R. P. Barouyr Sarkissian ; 6.000 fidèles.

Au total le Catholicossat de Cilicie compte : 6 évêques, 12 vardapets, 8 abeghas (prêtres célibataires), 123 prêtres, 206 églises et 498.000 fidèles.

III. — Vie et activité littéraire du métropolité albanais Mgr Fan Noli (Boston).

Irénikon a eu rarement l'occasion de mentionner l'Église orthodoxe albanaise. La dernière fois, ce fut en 1954 (p. 455). C'était pour donner un court aperçu sur sa hiérarchie et sur sa situation générale assez précaire.

Un congrès national albanais, tenu en septembre 1922, avait déclaré l'indépendance de l'Église orthodoxe du pays [1] ; elle s'était proclamée autocéphale le 18 février 1929, fait que le patriarcat œcnménique ne reconnut que le 12 avril 1937. Les métropolites de Tirana et archevêques de toute l'Albanie furent successivement : Vissarion Juvani (1929-1936 ; † 1959), Christophore Kissi (1937-1949 ; † 1958) et Païssi Voditza (1949, encore en fonction, né à Voditza en 1881). Ce dernier ne fut jamais reconnu comme tel par le patriarcat œcuménique, ni par l'Église de Grèce qui omet son nom dans

1. Rappelons qu'au point de vue politique, l'Albanie se proclama indépendante lors des guerres balkaniques en 1912 ; cette indépendance fut reconnue une première fois en 1914 quand elle reçut le prince von Wied comme chef de l'État, une deuxième fois en 1921.

l'*Himerologion* annuel là où celui-ci mentionne l'Église d'Albanie. Aussi bien, celle-ci ne fut-elle pas invitée au congrès panorthodoxe de Rhodes (septembre 1961), parce que, en son temps, « elle avait omis d'avertir le patriarcat œcuménique du changement du chef de sa hiérarchie » (*Russkaja Myslj*, 14 novembre 1961, nº 1760). Dans le désir d'insister sur l'unité et la concorde dans l'Orthodoxie, cette absence fut plutôt passée sous silence. Il ne faut pas oublier que l'Albanie se trouve toujours en état de guerre avec la Grèce, qui revendique l'Épire du Nord comme son territoire.

D'autre part, dès l'installation du régime communiste en Albanie en 1946, l'Église albanaise eut des rapports étroits avec le patriarcat de Moscou ; ces relations ne furent pas rompues lors de la rupture entre les gouvernements de Moscou et de Tirana en 1960/61, et le patriarche de Moscou et le métropolite de Tirana continuent à s'envoyer des lettres pour les grandes fêtes (cfr ŽMP, mars 1963), bien que, pour le moment, des visites réciproques soient impossibles. Aussi, vu sa situation bien spéciale, on n'exagère pas en affirmant que cette Église, qui comprendrait 17% d'une population de 1.421.000 d'habitants, se trouve actuellement entourée d'un double rideau de fer.

Dans une position également assez isolée au point de vue ecclésiastique, se trouve aussi l'*Église albanaise orthodoxe d'Amérique* [1]. Elle est de fait en communion avec quelques Églises ou hiérarchies

1. De fait, à côté de cette Église, il existe un « *Évêché albanais américain orthodoxe* » établi et reconnu par le patriarcat œcuménique. D'après le livre *Parishes and Clergy of the Orthodox, and other Eastern Churches in North and South America 1960-1961* (cfr *Irénikon*, 1961, p. 192), cet évêché compte deux prêtres et un évêque, Mgr Mark Lipa (établi à Jamaica Plain, Mass.), évêque titulaire de Levki depuis le 31 août 1950, d'origine albanaise qui y fut envoyé alors par le patriarcat œcuménique. Vu sa situation spéciale de dépendance immédiate du patriarcat et son importance très réduite, cet évêché et son titulaire sont également ignorés dans l'*Himerologion* de l'Église de Grèce et dans celui de l'archevêché d'Amérique. Toutefois Mgr Lipa assiste régulièrement aux sessions de la *Standing Conference* des évêques canoniques. Pour Mgr Noli, « le patriarcat grec de Constantinople n'est pas seulement en guerre avec l'Église d'Albanie. Il est aussi en guerre avec l'Église albanaise orthodoxe d'Amérique. C'est pour cela que le Patriarcat a envoyé Mark Lipa aux États-Unis... » (*Fiftieth Anniversary of the Albanian Orthodox Church in America 1908-1958*. Boston, 1960, p. 21). Cette œuvre contient une autobiographie à laquelle nous empruntons la plupart de nos informations.

orthodoxes américaines, mais son chef n'est jamais invité aux sessions de la *Standing Conference of Canonical Bishops* des Églises orthodoxes aux États-Unis. Il n'est d'ailleurs pas seul dans ce cas. Son Église compte une douzaine de paroisses et de prêtres aux États-Unis. C'est à la vie et à l'activité religieuse et littéraire de ce chef que nous voudrions consacrer ici quelques pages.

* * *

Cette personnalité marquante qui a joué un rôle prépondérant dans le mouvement pour l'indépendance de sa nation et de son Église orthodoxe, est l'actuel métropolite de l'Église albanaise orthodoxe en Amérique, Mgr Fan Stylian Noli. Il réside ordinairement à Boston 16, Mass., 26 Blagden Street (en été à Fort Lauderdale, Florida). Malgré tout, même les Grecs ont pu apprécier ses hautes qualités. Ainsi le professeur K. I. Soulis du gymnase de Ioannina en Épire l'appelle dans le long article qu'il lui a consacré dans la *Megali Helliniki Enkyklopaideia*, t. 23, Athènes, 1933, 818-820 : « Premier homme de lettres albanais, une des personnalités les plus dynamiques de l'Albanie... L'annexion de l'Épire du Nord par l'Albanie est le résultat de ses manœuvres politiques. Grâce à sa culture, sa connaissance des langues et son habileté journalistique, il a été l'esprit chef conducteur et animateur de la renaissance albanaise et son principal champion à l'étranger ».

De fait la carrière politique et ecclésiastique et l'activité littéraire et religieuse de cet homme sont bien extraordinaires et peu communes.

Né le jour des Théophanies (c'est ainsi qu'il reçut le nom de Théophane, abrégé en Fan), le 6 janvier 1882, à Ibrik-Tepe, un village albanais situé au sud d'Édirné (Andrinople) en Thrace turque [1], il était le second de treize enfants d'une famille paysanne. Il reçut sa première formation à l'école grecque du village. En même temps son père Stylian lui enseigna la psaltique byzantine. Puis, il fréquenta le gymnase grec d'Édirné. Alors déjà, il commençait à s'intéresser vivement au théâtre. Mais, malgré cela, comme il le

1. Ibrik-Tepe, était, de même que six autres villages des environs, une ancienne colonie militaire d'Albanais qui furent établis dans cette région, pas trop loin de la capitale, par les empereurs byzantins. Ces villages furent évacués en 1923 et occupés par les Turcs.

dit lui-même, le Christ et le grand héros national albanais Scanderbeg († 1468) devinrent bientôt ses modèles et ses guides pour toute la vie. Après un court séjour à Istanbul, il s'engagea comme souffleur d'un théâtre à Athènes, ce qui l'amena finalement à Alexandrie en Égypte. Il y occupa la place de chantre dans l'église grecque de Shibin-el-Kom (1903-1905), ensuite, pour une année encore, celle de chantre et d'instituteur dans une école grecque à Fayyoum, où les enfants ne parlaient plus que l'arabe. Il était connu alors sous le nom de Théophanis Mavromatis. C'est à Shibin-el-Kom qu'il fit la connaissance d'un pionnier de la renaissance albanaise, Spiro Dine, et c'est à Fayyoum qu'il décida, d'accord avec d'autres patriotes albanais, de se rendre aux États-Unis pour y organiser les immigrés albanais, et de promouvoir leur culture nationale. Dans leur pays d'origine, tout développement de la culture albanaise était impossible ; les Albanais ne savaient pas écrire leur propre langue, étant donné que les Turcs n'en toléraient pas l'enseignement dans leurs écoles. Ainsi donc, Fan Noli arriva en mai 1906 à Buffalo, N. Y. Il ne lui fut pas facile d'y trouver un travail stable et bien rémunéré. D'autre part, les quelques milliers d'Albanais immigrés aux États-Unis n'avaient pas encore de prêtre de leur nation. Ils obtinrent bientôt du métropolite russe d'Amérique, Mgr Platon Roždestvenskij, que leur jeune compatriote, déjà assez instruit, soit ordonné prêtre par lui le 8 mars 1908, dans la cathédrale russe de St-Nicolas à New-York. Le 22 mars suivant, il célébrait sa première Liturgie pour sa paroisse de St-Georges à Boston, dont il avait reçu la charge. Ce fut aussi la première Liturgie célébrée en albanais dans l'Église orthodoxe. Profondément convaincu de la justice de sa cause, il travaillait entretemps par la presse et par des organisations nationales pour le relèvement et la libération de sa patrie du joug étranger, tant politique qu'ecclésiastique [1]. Jusqu'en 1922 différents « halls » servirent de lieu de culte. De 1922-1948 une ancienne église protestante suédoise était à leur usage. Depuis 1949 une ancienne église unitarienne, située dans South

1. En 1908 arriva aux États-Unis Faik Konitza, un des chefs de la Renaissance albanaise, rédacteur de la revue *Albania* (1897-1909) et un des fondateurs et le premier secrétaire général de la fédération panalbanaise d'Amérique VATRA (Foyer) en 1912 et son président de 1921-1926 (cfr J. S. Roucek, *The Albanian and Jugoslav immigrants in America*, dans *Revue Internationale des Études balkaniques*, Beograd 1938, p. 499-519).

Boston, est devenue la cathédrale dédiée toujours à St-Georges ; là se trouvent également les *headquarters* de l'Église albanaise orthodoxe d'Amérique.

Le jeune prêtre sentit aussi la nécessité de continuer ses études. Il acquit le degré B. A. à l'université de Harvard en 1912, celui de *Bachelor of Music* au *New England Conservatory of Music* en 1938 et celui de Ph. D. (avec spécialisation dans l'histoire du Proche-Orient et de la Russie) à l'université de Boston en 1945.

* * *

Entretemps beaucoup d'événements s'étaient passés dans sa vie. D'abord au point de vue ecclésiastique. En 1911, en effet, il avait rendu visite aux communautés albanaises établies à Odessa, Chişinău ou Kişinev (alors en Russie), Bucarest, Brăila, Constanţa et Sofia, et à cette occasion il avait obtenu du Ministère roumain des Affaires Étrangères, Tache Ionescu, la cession d'une église à Bucarest pour les Albanais laquelle leur sert encore aujourd'hui de lieu de culte.

En mars 1918 il fut chargé de la mission albanaise orthodoxe en Amérique ; en novembre de la même année il reçut la tonsure monastique et le rang d'archimandrite mitré de l'évêque russe Alexandre Nemolovskij. Le 27 juillet de l'année suivante, il fut élu par sa communauté évêque de l'Église albanaise orthodoxe d'Amérique. Toutefois il ne reçut la consécration épiscopale que le 21.11/4.12. 1923, dans l'église de St-Georges à Korča en Albanie, de la part de Mgr Hierotheos Andon Yaho (Antoniadis), évêque de Korča et exarque du patriarche œcuménique [1] et de Mgr Christophore Kissi, alors évêque titulaire de Synnada ; le même jour Mgr Noli reçut le titre de métropolite de Durazzo. Il ne devait pas occuper pendant longtemps ce siège important.

Durant ce temps son activité politique ne connut guère de trêve. Dans une rencontre avec le président Wilson — c'était immédiatement après son fameux discours du 4 juillet 1918 sur les Quatorze Points — Fan Noli obtint la promesse du président que l'Albanie resterait indépendante après le futur traité de paix. Deux fois, en 1915 et 1917, il fut élu président de la fédération VATRA, qui en Amérique s'était imposée comme tâche de lutter pour l'indépendance albanaise.

1. Cfr *Irénikon*, 1961, p. 364 (en note).

Après l'évacuation de l'Albanie par l'armée italienne en 1920, Noli et deux autres prêtres albanais d'Amérique offrirent leurs services au nouveau gouvernement albanais. Noli fut envoyé à la Société des Nations à Genève pour y obtenir l'admission de l'Albanie. Malgré l'opposition de quelque voisin peu bienveillant, elle y fut admise le 7 décembre 1920. Le délégué de l'Inde, Mohammed Ali, y avait fait ce jour cette remarque significative : « L'Albanie mérite d'être membre de la Société des Nations parce que c'est l'unique pays où les musulmans, les catholiques romains et les chrétiens orthodoxes orientaux coopèrent fraternellement malgré leurs différences religieuses ».

En 1921, sur l'invitation du gouvernement albanais, VATRA envoya un représentant au parlement ; le choix tomba sur Noli. L'année suivante il fut pendant quelques mois ministre des Affaires Étrangères, mais il démissionna à cause de son désaccord avec la politique réactionnaire de gouvernement. En 1923 il fut élu député pour le district de Korča. Devenu métropolite de Durazzo, il aurait voulu se retirer de la vie politique. Les événements de 1924 le contraignirent au contraire à s'y mêler entièrement, comme chef du parti libéral de l'opposition, partisan des réformes agraires. Celui-ci parvint à chasser Ahmed Zog, alors au pouvoir et Fan Noli devint le 17 juin 1924 premier ministre et régent d'Albanie. Mais le jour de Noël, Ahmed Zog, chef des grands propriétaires, favorisé par les trois pays voisins auxquels il promit plusieurs concessions qu'il réalisa ensuite, rentra dans le pays, à la tête d'une armée de Russes blancs, organisée et équipée par la Yougoslavie. Fan Noli dut s'enfuir et fut condamné à mort par le régime d'Ahmed Zog. Ayant renoncé à l'activité politique, il séjourna en Allemagne jusqu'en 1932, quand il obtint finalement un visa pour retourner aux États-Unis. Il y reprit alors sa charge à la tête de l'Église albanaise orthodoxe.

Comme évêque, il se trouva alors devant le problème classique et commun à tous les rites orientaux en Amérique, celui de la nouvelle génération des immigrants déjà complètement américanisée qui ne comprend plus les offices religieux célébrés dans la langue de leurs ancêtres européens ou asiatiques [1].

1. « As is usually the case with other immigrant groups, the second generation is a real problem to the Albanians. In spite of the strong pro-Albanian nationalistic feeling of the foreign-born Albanians, the American-born generation tends to give up its father's background as quickly as

* * *

Dès le début de sa première arrivée aux États-Unis, il s'était mis à traduire les livres liturgiques grecs en albanais tosque, la langue de la plupart des immigrés albanais et depuis 1957 langue officielle en Albanie. Ce travail interrompu pendant la première guerre, a encore été poursuivi une vingtaine d'années plus tard. En effet, les prêtres albanais se servent en Amérique encore de deux langues, celle de leurs ancêtres et de l'anglais, comme c'est le cas de plusieurs autres Églises orthodoxes américaines.

Ces traductions albanaises étant rarement citées dans les bibliographies liturgiques, il peut être utile d'en donner la liste ici :

1. *Sherbesat e Javes se Madhe* (Offices de la Grande Semaine). Boston, 1908, 103 p.
2. *Libra e Sherbesave te Shenta* (Livre des Saints Offices). Bruxelles, 1909, 246 p. : contient les offices principaux de l'Église byzantine.
3. *Libra e te Kremteve te Medha* (Livre des Grandes Fêtes). Bruxelles, 1911, 318 p.
4. *Triodi i Vogel* (Petit Triodion). Bucarest, 1913, 270 p. Ce livre fut publié par le gouvernement roumain.
5. *Lutjesorja* (Tropaires du dimanche). Boston, 1914, 96 p. : contient les tropaires des 8 tons pour le dimanche et le petit et le grand canon paraklitique de la Théotokos.
6. *Pesedhjetore e Vogel* (Petit Pentikostarion). Boston, 1914, 94 p.
7. *Hymnore*. Boston, 1936, 134 p. : contient une compilation de musique liturgique, surtout russe, adaptée au texte albanais.
8. *Uratore i Kishes Orthodokse* (Euchologion de l'Église orthodoxe). Boston, 1941 ; in-8, 602 p.
9. *Kremtore* (Heortologion, Livres pour les fêtes). Boston, 1947, 818 p.
10. *Triodi dhe Pesedhjetorja* (Triodion et Pentikostarion). Boston, 1952, 396 p.

Les livres 1-3, 5-10, ainsi que tous les suivants, albanais et anglais, furent publiés par l'Église Albanaise Orthodoxe d'Amérique.

Seulement après la deuxième guerre mondiale, le métropolite publia une série de livres liturgiques en anglais. Il a bien voulu

possible and tries to imitate to an excessive degree the « American ways ». The Albanian churches are trying to teach Albanian in their Sunday schools without, however, much success » (ROUCEK, *l. c.*, p. 507).

nous en envoyer la plupart. Les dédicaces de ces livres sont assez éloquentes. Tous ont été publiés à South Boston 27, Mass., St. George Cathedral, 523 East Broadway.

11. *Eastern Orthodox Prayer Book.* 1949, 696 p., $ 5.00 : contient la plupart des offices et les lectures scripturaires des dimanches et des jours de fête.

12. *Eastern Orthodox Pocket Prayer Book.* 1954, in-12, 304 p., $ 3.00 : est dédié « à l'Église américaine orthodoxe de l'avenir qui unira tous les groupes orthodoxes et les rendra capables d'accomplir leur mission évangélique dans les États-Unis d'Amérique pour la gloire de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ » : contient les Grandes Vêpres et Matines (prières fixes), la Liturgie de S. Jean Chrysostome, les autres sacrements, plusieurs autres offices paroissiaux et un petit catéchisme en 165 questions et réponses.

13. *Eastern Orthodox Catechism.* 1954, in-12, 162 p., dl. 2.00 : est présenté sous forme de 508 questions et réponses assez courtes, d'après l'ordre du Credo, de la prière dominicale, des dix commandements et des Béatitudes ; suit une traduction rythmique des trois stances de l'*Epitaphios hymnos* et de quatre stances de l'hymne Acathiste. Le tout est dédié « à la nouvelle génération de l'Église orientale orthodoxe qui reprendra et continuera sa mission évangélique aux États-Unis d'Amérique ».

14. *Three Liturgies of the Eastern Orthodox Church.* 1955, in-12, 344 p., dl. 3.00. Ces liturgies sont précédées des Grandes Vêpres, Matines, Prime, Tierce, Sexte et None. L'ouvrage est dédié « au clergé de l'Église américaine orthodoxe de l'avenir... ».

15. *Liturgy and Catechism of the Eastern Orthodox Church, in parallel Albanian and English.* 1955, in-12, 235 p., dl. 3.00 : contient la Liturgie de S. Jean Chrysostome et le petit catéchisme.

16. *Gospel Lectionary of the Eastern Orthodox Church.* 1956, in-8, 544 p., dl. 6.00.

17. *Epistle Lectionary of the Eastern Orthodox Church.* 1957, in-8, 464 p., dl. 6.00. Pour ces deux livres le traducteur suit l'ordre habituel des péricopes dans l'*Evangelion* et l'*Apostolos* grecs. Ils sont destinés à l'usage liturgique des prêtres et des ministres de l'autel. Cela vaut aussi pour l'édition suivante qui doit également servir aux écoles de dimanche.

18. *The New Testament of Our Lord and Savior Jesus Christ.* 1961, in-8, 510 p., dl. 6.00. La traduction en anglais moderne, très proche de la langue parlée, est faite d'après le texte approuvé des Églises de Constantinople et de Grèce. Des professeurs renommés, comme George La Piana (d'origine albanaise, à Harvard) et Henry P. Van Dusen, président de l'*Union Theological Seminary*, New-York, ont loué ces traductions pour leur fidélité, l'élégance sacrée de la diction, leur caractère rythmique et leur clarté. Reprenons ici un exemple bien à propos et donné par le traducteur en parallèle avec la *King James Version* pour *I Cor.*, 14, 23 : « For instance, if outsiders or unbelievers attend a general meeting of the church when all speak in oracular languages they will think you are crazy » (p. 507).

On aurait souhaité, dans la traduction du Nouveau Testament, la numérotation et l'indication des péricopes pour tous les jours de l'année, d'après l'usage encore actuel des Évangéliaires et Epistoliers slaves. Ceci en aurait facilité l'emploi liturgique.

* * *

Musicien et compositeur, le métropolite devait s'intéresser nécessairement au chant liturgique en anglais. Quoique bon connaisseur de la psaltique byzantine, dès qu'il eut entendu pour la première fois en 1907 la Liturgie chantée à la cathédrale russe de St-Nicolas à New York City, il subit le « thrill » qu'avait ressenti jadis le compositeur français Hector Berlioz en assistant à un office chanté par la chapelle impériale de St-Pétersbourg ; celui-ci en avait été ému jusqu'aux larmes au point qu'il lui fut impossible de composer quoi que ce soit pendant plusieurs heures après cette expérience. Le jeune albanais rêva de donner quelque chose de cette musique sacrée aux paroisses qu'il put contacter. C'est ce qu'il a fait tant aux États-Unis qu'en Albanie. Nous avons déjà signalé l'*Hymnore* albanais (nº 7). Il a voulu rendre cette musique accessible à tous les chrétiens orthodoxes d'Amérique « qui tôt ou tard devront célébrer leurs offices en anglais » comme il le dit dans la préface du livre suivant.

16. *Eastern Orthodox Hymnal.* 1951, in-4, 188 p., $ 6.00.

« Pour cette raison, les réponses liturgiques et la plupart des tropaires ont été traduits en accord avec le rythme du vieux texte slavon pour qu'ils conviennent aux compositions des musiciens

russes ». Toutefois il y a inclu quelques mélodies byzantines auxquelles il a donné une traduction rythmique d'après l'original grec. C'est le cas du tropaire de Pâques et des trois stances de l'*Epithaphios hymnos* des Matines du Vendredi Saint. A côté des mélodies liturgiques traditionnelles russes on y trouve un choix en général assez heureux parmi les œuvres des meilleurs compositeurs russes. Une part presque égale est faite aux mélodies byzantines adaptées dans son deuxième essai.

17. *Byzantine Hymnal*. 1959, in-4, VI-134 p., $ 6.00. Celui-ci présente ainsi le choix pour la Liturgie de S. Jean Chrysostome, entre les mélodies byzantines harmonisées et les mélodies russes.

En général, les adaptations des compositeurs russes sont ce qu'il y a de mieux dans ces recueils. Abstraction faite de quelques moindres valeurs, inévitables dans un tel travail, l'œuvre semble une réussite. On peut être plus réservé pour l'adaptation du chant byzantin. Le métropolite soumet tous ces extraits aux règles rigides de l'harmonisation occidentale à quatre voix. Passe — et encore — pour les tropaires dont les gammes sont pratiquement conformes à celles de la musique occidentale. Mais la souplesse et les intervalles caractéristiques du 2e et du 6e mode sont sacrifiés sur l'autel de cette harmonisation ; ils sont adaptés de force aux deux seuls tons possibles pour les oreilles occidentales : le majeur et le mineur. Que dire, aussi, de ces longues pédales sur DO (faux ison) dans les tropaires du 4e mode ? Ceci dit, — et pour autant qu'on accepte cette manière de violenter la psaltique grecque — il reste que certaines hymnes conservent, même à travers cette harmonisation, un écho impressionnant de l'original, tel, par exemple, le tropaire à la Ste Croix (p. 42). Tout compte fait, ces livres représentent peut-être l'effort le plus sérieux qui ait été tenté jusqu'aujourd'hui pour adapter à l'anglais les chants liturgiques de l'Église byzantine.

* * *

Le métropolite ne s'est pas limité à traduire et à publier des textes à caractère religieux. Son premier livre, publié en grec au Caire en 1906, fut une histoire de l'Albanie, traduction d'une œuvre de Sami Frasheri. De plus il ne renia jamais sa passion pour les œuvres théâtrales. Ainsi il publia une bonne dizaine de traductions en albanais des pièces classiques de Shakespeare et d'autres grands maîtres de la Scène. D'autre part, il n'oublia jamais non

plus le grand héros national de l'Albanie et lui consacra plusieurs œuvres historiques, soit en albanais, soit en anglais. On peut trouver la liste complète de ses œuvres (jusqu'en 1960) dans *Fiftieth Anniversary Book*, p. 129-134 ; elle comprend 42 titres. Depuis lors son activité littéraire n'a pas cessé. Dans son autobiographie il raconte, parfois avec beaucoup d'humour, sa carrière politique et ecclésiastique mouvementée en insistant largement sur certains épisodes presque romanesques. D'autres y trouveront un exemple typique et penseront à un autre archevêque-chef d'état et ethnarque qui fit tout pour la libération de son pays de l'occupation étrangère. Que le métropolite Noli ait dû renoncer à la politique et ait pu se concentrer sur sa mission ecclésiastique dans le Nouveau Monde sera, espérons-le, entièrement pour le bien spirituel de son Église. Il la souhaite sincèrement une et voudrait même pousser à l'organisation d'un patriarcat américain orthodoxe (*o. c.*, p. 128). Ponr y arriver toutefois, bien des obstacles, des préjugés et des rivalités nationalistes devront encore être surmontés. D. I. D.

Bibliographie

I. CONCILE

Conciliorum Œcumenicorum Decreta. — Édité par le Centre de Documentation de l'Institut pour les Sciences religieuses de Bologne ; Fribourg en Brisg., Herder, 1962 ; in-8, 792-72* p.

Ce volume est la contribution historique la plus importante qui ait été produite à l'occasion du IIe Concile du Vatican. Il a pour but de mettre entre les mains de tous les hommes d'étude les textes officiels des anciens conciles, depuis les canons de Nicée jusqu'à Vatican I, textes établis d'après les meilleures sources, ornés de variantes quand il y a lieu, de notes précieuses et de bibliographies imposantes. Cette édition, faite suivant toutes les règles de la critique, a été menée à bien avec une diligence extrême par le Centre de Bologne, qui est de tous les foyers récents de culture religieuse, la réussite la plus complète. Ce volume dépasse de loin l'intérêt du Denzinger, parce qu'il n'est pas seulement fait pour aider les étudiants, ni limité aux questions débattues dans les classes, mais parce qu'il est une somme, un « total » des Actes des grands conciles, total qu'on ne pouvait trouver jusqu'à présent que dans des grandes collections rares et difficiles à manier, depuis celle de Merlin au XVIIe siècle, jusqu'à la réédition anastatique de Mansi. Plusieurs fois, nous avons vu durant la première session du Concile le visage des théologiens et des évêques s'auréoler de joie lorsqu'ils remuaient ces pages. Le premier tirage fut épuisé en quelques mois, et le nouveau est sur le métier. Une préface de Mgr Jedin exposant l'utilité de ce volume, souligne l'heureux patronage du Cardinal Lercaro, tant pour l'Institut de Bologne que pour l'œuvre réalisée. Le Professeur G. Alberigo, Secrétaire de l'Institut, a pris soin de l'ensemble de l'ouvrage et a mis au point ce qui concernait les conciles de Bâle, de Florence, de Latran et de Vatican I. Le P. P. Joannou, de Munich, qui avait fait déjà un travail similaire pour la Congrégation orientale, a élaboré ce qui concernait les huit premiers conciles. Le Dr. C. Leonardi, de la Bibliothèque Vaticane, a préparé les conciles du moyen âge, et le Professeur P. Prodi, de Bologne, ceux de Constance et de Trente. L'ensemble de l'œuvre est en latin, mais certains textes du concile de Florence sont également présentés dans des traductions arménienne et arabe. D. O. R.

Yves M.-J. Congar, O. P. — La Tradition et les traditions.

Essai historique (Le Signe. Les Grandes études religieuses). Paris, Fayard, 1960 ; in-8, 304 p.

— **La Tradition et la vie de l'Église.** (Coll. Je sais, Je crois). Paris, Fayard, 1963 ; in-8, 130 p.

— **Vatican II. Le Concile au jour le jour.** (L'Église aux cent visages, 3). Paris, Le Cerf-Plon, 1963, in-12, 142 p.

On sait combien la question de la Tradition a été débattue autour et dans le Concile durant les deux premiers mois. Le P. Congar nous avait donné vers la fin de 1960 un ouvrage excellent, intitulé *La Tradition et les traditions*, essai historique (Coll. Les grandes études religieuses, Le Signe, Paris, Fayard, in-8, 304 p.). Cette étude, premier tome d'un ouvrage qui traite dans son ensemble cette donnée importante de la foi, devait être suivi d'un second, au même titre, mais sous-intitulé « essai théologique », dont un chapitre a paru dans *Irénikon* en 1962 (fasc. 4, p. 478 sv. : « Les Saints Pères, organes privilégiés de la tradition »), et qui sortira bientôt de presse. On aura ainsi une enquête large et aussi complète que possible, puisée à même toute la littérature historique et doctrinale sur le sujet. Entretemps, l'A. nous donne pour la collection « Je sais, Je crois » un résumé de sa pensée totale : « La Tradition et la Vie de l'Église » en un petit volume extrêmement précieux pour l'intelligence du débat qui a mis aux prises les Pères au Concile, — débats qui se sont du reste continués après, sans qu'on ait pu satisfaire aucun des deux groupes en présence — concernant la (ou les sources) de la Révélation. Nous avons particulièrement apprécié les pages (97-106) où l'A. a parlé de la liturgie comme témoin de la tradition, et où nous avons entendu résonner, avec leurs harmoniques les plus subtiles ce que les théologiens de la liturgie ont écrit depuis un siècle, le tout fortement repensé et redit sans fléchissement. L'ouvrage est dédié « aux observateurs du IIe Concile du Vatican, qui ont suivi avec nous le débat sur les sources de la Foi, et singulièrement à Oscar Cullmann ». La question de la tradition a été renouvelée, on le sait, au cours de ces dernières années par une importante série d'études dans lesquelles les déclarations des Pères au Concile de Trente ont subi diverses interprétations, et sur lesquelles la lumière n'est pas encore faite. Nous pouvons présumer que le flot des publications sur ce sujet continuera. — Le P. Congar a fait paraître encore, en un petit volume d'une nouvelle collection « L'Église aux cent visages », collection des Informations catholiques internationales, sous le titre *Vatican II, le Concile au jour le jour*, la plupart des notes qu'il avait données aux ICI durant le Concile et qui avaient paru sous le titre « Le bloc note du P. Congar ».

D. O. R.

P. Th. Camelot. — Éphèse et Chalcédoine. (Histoire des Conciles œcuméniques, 2). Paris, Éd. de l'Orante, 1962 ; in-12, 258 p.

Voici le 1er volume d'une nouvelle collection, dont le but est de rappeler, en 12 tomes, l'histoire des grands conciles de la chrétienté suivant une manière moderne, et avec tous les renouvellements de la science. La direction de la série est confiée au P. Dumeige S. J. Elle doit avoir paru tout entière pour la fin de 1964. Les tt. I et IX (Nicée-Constantinople,

Constance-Florence) devraient paraître dans la première moitié de cette année. Seul jusqu'à présent le t. II (*Éphèse* (4 chap.) *et Chalcédoine* (5 chap.) a paru. C'est celui que nous présentons ici. Il est de lecture agréable et d'information diligente. L'histoire elle-même est largement complétée par une série de textes relatifs aux deux conciles : correspondance de Nestorius et de Jean d'Antioche avec S. Cyrille d'Alexandrie, anathématismes de celui-ci ; Lettres de saint Léon à Flavien et au Pères de Chalcédoine, définition et canons de ce Concile. Ces textes figurent en appendice au volume Une chronologie systématique et de copieuses orientations bibliographiques sont données ensuite. Quelques illustrations achèvent l'ouvrage. Tout ceci est harmonisé aux souhaits des lecteurs modernes qui trouveront dans ces pages, le matériel voulu pour une étude approfondie de l'histoire de l'Église aux grandes périodes conciliaires. Le seul danger est que les volumes n'arrivent pas aux temps prévus, tant que les sessions du Concile durent encore. D. O. R.

René Laurentin. — (I). - L'enjeu du Concile. - (II). Bilan de la première session. Paris, Éd. du Seuil, 1962-1963 ; in-8, deux vol., 200 + 128 p.

Le succès du premier de ces deux ouvrages que maints critiques ont reconnu être le meilleur de tous ceux qui ont paru durant la première préparation du Concile, a donné à l'A. l'heureuse idée d'en faire un second, récemment sorti de presse, pour faire le « bilan de la Ire session ». N'est-ce pas une gageure périlleuse pour quelqu'un qui a pris part aux assemblées en qualité d'expert et est tenu par la loi du secret, que d'écrire l'histoire d'une chose dont il ne peut pas encore parler ? L'A. s'en est expliqué dans une note (p. 103) : « L'application (de la loi du secret) a été comprise avec une largeur de vues qui cadrait avec la grandeur de l'assemblée ». En situant, d'une part, avec maîtrise, les problèmes discutés sous leur véritable jour théologique et en se référant, d'autre part, à des articles de journaux et à des chroniques de différentes revues et hebdomadaires dont il a soigneusement donné les références, l'A. n'a utilisé sa science incommunicable que pour élaguer les erreurs ou redresser des synthèses souvent même sans le dire. C'est ainsi qu'il est arrivé, grâce à ses dons d'écrivain et à sa science remarquable, à écrire un ouvrage absolument passionnant, qui ne laisse rien dans l'ombre, et ne ménage rien non plus de ce qui ne doit pas être ménagé. Le tout est équilibré en d'étonnantes proportions, qui rendent la lecture de ce petit livre extrêmement savoureuse, et donnent à celui qui veut suivre avidement les débats du Concile, même pendant l'inter-session, le goût de l'avoir toujours sous la main pour en utiliser les tableaux et les notes vivantes et riches. On peut dès à présent présumer que nous aurons un peu plus tard un « bilan de la deuxième session » à très grand tirage

D. O. R.

Antoine Wenger. — Vatican II. Première session. (Coll. l'Église en son temps). Paris, Éd. du Centurion, 1963 ; in-8, 346 p.

L'A. qui, en sa qualité de rédacteur principal au journal *La Croix*,

a dû se pencher sans relâche, durant toute la première session du Concile, sur le déroulement des événements importants comme sur les moindres faits, a pu recueillir un ensemble d'informations excellentes. Lui aussi déclare périlleux d'écrire un livre sur cette première session, et ceci, comme l'auteur précédent, en raison du secret. N'étant lui-même que journaliste, il a moins de précautions à prendre. Son texte est plus dense, plus complet en somme au point de vue des événements et des appréciations ; il bénéficie de tout ce qu'il a amassé dans les colonnes de son journal et s'étend longuement sur certains faits, comme la présence des observateurs russes ou l'affaire Constantinople-Moscou. Le labeur considérable que le bureau romain de *La Croix* a dû fournir pour publier « des informations qui dépassaient largement les communiqués du bureau de presse du Concile », se retrouve dans ces pages ; c'est là une chose, nous dit-on, que « les évêques français ont unanimement apprécié » et dont « les milieux romains ne se sont pas étonnés » (p. 8). L'A., particulièrement au courant des questions orientales et unionistes, donne ici un ensemble d'informations sûres et qui sont très à jour. Le problème de l'unité est constamment sous-jacent à ses préoccupations, lesquelles rejoignent par là l'idée fondamentale du Saint-Père. Les appendices I « Le Concile et la presse soviétique » et II, « Le témoignage de l'Église orthodoxe russe » qui comprend un « entretien entre un journaliste soviétique et les observateurs russes » laissent percer la résonnance d'actualité que le Concile a suscitée même en dehors du monde strictement religieux.

D. O. R.

Voix de l'Église en Orient. Bâle, Herder ; Bruges, Desclée de Brouwer. 1962 ; in-8, 206 p.

Ce volume fut distribué à Rome durant les dernières semaines du Concile, et son contenu en fut très apprécié, en raison surtout des interventions des évêques melkites, et spécialement du patriarche Maximos IV qui fut, durant les grandes assises, une des personnalités les plus marquantes. Il contient une série d'articles ou de conférences faites dans ces dernières années par le patriarche lui-même et ses suffragants devenus Pères du Concile : Mgr Edelby, Mgr Nabaa, Mgr Zoghby, Mgr Medawar. En voici les principales divisions : « 1. Vocation et destinée de l'Orient chrétien ; 2. Le prochain Concile et l'unité chrétienne ; 3. Défense des droits de l'Orient chrétien ; 4. Contre la latinisation de l'Orient ; 5. Liturgie et langue vivante ; 6. A travers les écrits du patriarche Maximos ». Ceux qui ont pu suivre depuis un certain nombre d'années le réveil ecclésiastique de l'Église melkite, auront déjà pressenti, rien qu'à ces titres, ce que contient le livre : des vérités quelquefois audacieuses mais bienfaisantes, et qui n'ont pas peu contribué à intensifier le courant de rénovation voulu par Jean XXIII dans les délibérations conciliaires, « l'aggiornamento ». On peut dire que toutes les questions actuelles, toutes les questions « en pointe » sont touchées dans cet ouvrage, qui fait apparaître, des profondeurs d'une tradition très ancienne qui a été quelquefois étouffée durant les dernières décades, tout l'héritage de la vitalité apostolique et des premiers disciples du Christ dans ces territoires aux prises avec la situation de l'Église au XX[e] siècle. On trouvera notam-

ment dans ce livre la fameuse « Conférence de Düsseldorf » du patriarche Maximos, un des actes les plus courageux du magistère ecclésiastique de ces derniers temps, et qui détermine sans doute la participation d'un grand éditeur allemand à la publication de cet ouvrage. La maison Herder l'a du reste fait paraître, avec la même présentation, en traduction allemande sous le titre *Die Stimme der Ostkirche*.

D. O. R.

Mgr E Zoghby, Archevêque titulaire de Nubie. Uniatisme, et oecuménisme. Le Caire, Éd. du Lien, 1963 ; in-8, 32 p.

Les interventions des évêques melkites au Concile ont apporté une clarification précieuse à un certain nombre de données ecclésiologiques, notamment à la pluralité foncière du fondement des Douze — *fundamenta apostolorum* — Pierre étant le premier de ceux-ci. Il fallait, pour qu'un certain redressement fut possible, que ces vérités soient proclamées dans un concile où le principe de collégialité était remis au premier plan. Partout ailleurs, elles auraient été combattues. L'atmosphère qui les entoura à Vatican II a encouragé plusieurs de ces évêques à revenir sur les grandes lignes de leurs interventions afin d'en bien préciser le sens. L'auteur de cette plaquette, vicaire patriarcal général grec-catholique pour la République arabe unie et le Soudan, a pris à cœur ici son sujet (cfr *Irénikon*, 1962, p. 543 sv.). Il expose tout d'abord la nature de l'Église uniate, non plus à la manière apologétique qu'on employait autrefois, mais en insistant d'une part sur le rôle provisoire des uniates, qui attendent l'unité totale pour reprendre leur place au sein de l'Orthodoxie — rôle qui leur confère une vocation à l'œcuménicité — et d'autre part, sur la situation hybride qui guette toujours ces Églises en raison de la proximité qu'elles ont avec l'Occident auquel temporairement elles doivent se rattacher. Il expose ensuite combien les efforts des papes qui ont tenté de protéger les qualités spirituelles de ces Églises ont été peu écoutés, et aborde le point essentiel, la revalorisation des patriarcats qui ont périclité sous la domination de l'Occident, et dont le prestige a été éclipsé en grande partie par l'institution cardinalice. Le patriarcat melkite est le seul qui, remontant aux anciens conciles, et n'ayant pas été concédé d'une manière tardive, soit vraiment authentique dans les Églises uniates. Nous comprenons que, devant les altérations qu'on cherche à lui imposer, même sous couleur de dignité accrue, il fasse valoir des raisons qui font penser aux paroles de la vraie mère au jugement de Salomon. On sait que la fonction cardinalice a toujours été refusée par le patriarche melkite. L'accepter serait anéantir la valeur de sa charge. Un certain nombre de cette courageuse plaquette est en dépôt à l'administration d'Irénikon.

D. O. R.

A. Simonet. — L'Orient chrétien au seuil de l'Unité. Namur, Éd. Grands Lacs, 1963 ; in-12, 264 p., nombreuses illustrations.

Aux perspectives ouvertes par le Concile, se rattache aussi ce petit livre, qui vient à son heure. L'Orthodoxie, la Syrie, le Liban, la Palestine,

Jérusalem sont évoqués ici avec bonheur et largeur d'esprit. Tout ce que le Concile a entendu de la part des évêques melkites est déjà dit dans cet ouvrage, écrit pour le grand public, lequel y retrouvera beaucoup d'appréciations qui eussent été jugées audacieuses il y a quelques années, mais que l'ensemble du monde catholique a fait siennes depuis ces derniers mois. C'est à de tels indices qu'on sent le progrès des idées. Mgr Medawar, Auxiliaire du Patriarche Maximos IV a fait, dans une lettre-préface, les éloges de ce livre qui dépasse de loin les reportages superficiels d'un très grand nombre de visiteurs de l'Orient. Des illustrations bien choisies animent le volume. D. O. R.

Maurice Villain. — Œcuménisme spirituel. Les écrits de l'abbé Paul Couturier. Présentation et commentaire de Maurice Villain. Préface de S. B. Maximos IV. Paris-Tournai, Casterman, 1963 ; in-8, 248 p.

Le jour où fut entamé au Concile le débat sur la langue vulgaire dans la liturgie, nous fut montré, par son auteur, le P. M. Villain, un livre arrivé le matin même : « Œcuménisme spirituel, Les écrits de l'Abbé Couturier ». La page 145 de l'ouvrage porte en fac-similé cette phrase du grand apôtre de l'Unité : « Seigneur, pour la sanctification des prêtres et de votre Église, pour votre gloire, accordez-nous la possibilité de dire le bréviaire en langue commune, afin que le bréviaire devienne l'aliment spirituel de votre Église ». L'A. qui eut la joie de faire part aussitôt de cette coïncidence à de nombreux amis, a pu se féliciter de voir ainsi, dans son nouvel ouvrage, comme un écho de l'œuvre de l'Esprit-Saint au Concile. Il avait voulu faire paraître ce livre pour que fut dignement célébré en 1963 le dixième anniversaire de la mort de son héros, et il en a fait précéder la substance d'une trentaine de pages où le respect émis envers celui que nous vénérons tous s'est exprimé une fois de plus. Comme le dit dans la préface le patriarche Maximos IV, qui avait honoré l'Abbé Couturier de la dignité d'archimandrite : « L'Abbé Couturier domine de très haut l'horizon œcuménique » (p. 9). Ce volume comprend en grande partie des articles, des tracts et des pièces inédites que tous les apôtres de l'unité seront heureux de retrouver ici ou de lire pour la première fois, afin de les méditer à l'aise et d'en étoffer leur ministère. Dans son discours de Noël de 1962, Jean XXIII a rappelé que l'horizon lointain de Vatican II était l'unité, et que « nous serions jugés sur notre désir de nous en rapprocher ». Cette phrase est apparentée à beaucoup d'idées énoncées dans les écrits de l'Abbé Couturier, dont la principale, l'émulation spirituelle, lui ressemble singulièrement. D. O. R.

C. Boyer et D. Bellucci. — Unità cristiana e Movimento ecumenico. (Coll. Testi e Documenti, 2). Rome, Éd. Studium, 1963 ; in-8, 316 p.

Voici un ouvrage incontestablement utile en ces années où l'œcuménisme est devenu un leitmotiv de toutes les questions religieuses quelque peu actuelles. Il comprend 42 documents relatifs au problème de l'unité et appartenant aux tendances les plus diverses : La lettre de l'Inquisition aux évêques anglais en 1864, plusieurs lettres datant du pontificat de Léon XIII, notamment celle relative aux ordinations anglicanes et, à

partir du nº 10, les documents du mouvement œcuménique proprement dit, depuis la conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg en 1910 jusqu'à l'assemblée de New Delhi. La liste en est interrompue de-ci, de-là, suivant l'ordre chronologique qu'on a voulu respecter, par des textes pontificaux comme l'encyclique *Mortalium animos* de 1928, des extraits de *Mystici Corporis*, et elle se termine par des morceaux de l'encyclique *Aeterna Dei* de Jean XXIII sur S. Léon le Grand, qui a amené tant de réserves de la part des Orthodoxes. C'est dire qu'on a voulu être d'une objectivité absolue, et présenter ici tous les documents sans rien cacher. Il ressort tout de même de l'ensemble de ces juxtapositions une constatation saisissante, à savoir l'ouverture progressive, du moins au cours des quinze dernières années, des documents romains relatifs à l'appréciation du mouvement œcuménique et du Conseil œcuménique des Églises.

D. O. R.

Hans Küng. — Kirche im Konzil. Fribourg, Herder-Bücherei, nº 140, 1963 ; in-8, 222 p.

L'A. qui malgré son jeune âge, s'est acquis rapidement une grande célébrité, nous donne ici le texte de conférences qu'il a eu l'occasion de faire à Rome en différents milieux durant la première session du Concile. Très demandé, appelé parfois à devoir se trouver en plusieurs endroits en même temps, M. K. a généralement comblé les auditoires auxquels il s'est adressé. On trouvera souvent ici des thèmes qu'il avait développés *in extenso* dans diverses publications antérieures à propos du Concile. Cependant, on doit reconnaître à ces pages un souffle particulier provenant de l'expérience immédiate des grandes assemblées en cours et du contact avec des auditeurs qui avaient à engager leur responsabilité de participants directs. Du reste, l'A., qui n'était dans les premiers jours de cette première session que théologien privé d'un évêque, s'est vite acquis un rang par sa réputation et son prestige parmi les experts.

D. O. R.

K. E. Skydsgaard. — Konzil und Evangelium. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1962 ; in-8, 216 p.

Le Prof. Skydsgaard de l'université de Copenhague qui s'est occupé depuis longtemps des relations avec le monde catholique avant d'être lui-même observateur au Concile, a préfacé cet ouvrage auquel il a d'ailleurs collaboré. C'est peut-être le résumé le meilleur pour comprendre le pathos du protestantisme d'aujourd'hui dans ses représentants les plus ouverts au dialogue. A ce titre on ne pourrait assez le recommander. En voici le contenu : *H. Dietzfelbinger*, la responsabilité œcuménique de la Réforme ; *E. Kinder*, Qu'est-ce qu'un concile œcuménique ? Une réflexion dogmatique ; *J. Pelikan*, Position de Luther dans l'histoire des conciles ; *G. Lindbeck*, Le catholicisme romain à la veille du concile ; *K. Skydsgaard*, Le concile à venir, but et problématique ; du même : Le Concile et les chrétiens évangéliques-luthériens ; *P. Brunner*, Le mystère de la séparation et l'unité de l'Église. Bibliographie par *G. Pedersen*. Témoignage d'ouverture et signe des temps, cet ensemble va au devant

de ce qu'on peut souhaiter de mieux dans les rapports entre les confessions diverses. Tout nous porte à croire que jusqu'à présent, rien de ce qui s'est passé au Concile n'a pu refroidir les espérances de ceux qui ont écrit ici. Faisons des vœux pour que cet optimisme continue.

D. O. R.

Peter Meinhold. — Der evangelische Christ und das Konzil. Fribourg, Herder Bücherei, nº 98, 1961 ; in-8, 136 p.

L'A., théologien luthérien bien connu pour l'intérêt qu'il a pris à tout ce qui concerne le Concile depuis son annonce, nous donne dans son *Der evangelische Christ* une série de cinq conférences dont voici les titres 1. Qu'attendent les chrétiens évangéliques du Concile ? 2. Luther est-il un obstacle ? 3. Le concile au siècle de la Réforme ; 4. L'œcuménisme chrétien. La cinquième est l'allocution faite par lui devant Radio-Vatican le 6 janvier 1961. M. Meinhold est le premier théologien protestant à avoir parlé à ce poste. Ce fut là un fait très remarqué et très remarquable, d'autant plus, comme l'A. nous le dit lui-même dans sa préface, qu'il n'a pas dû soumettre son texte à l'avance, mais a parlé en toute liberté. Depuis lors, bien des desiderata proposés à ce moment-là se sont réalisés : la présence d'observateurs à New Delhi et à Vatican II, et surtout le spectacle assez inattendu d'un « Concile libre ». M. Meinhold a fait paraître depuis un second ouvrage, de caractère un peu plus technique (*Konzile. Die Kirche in evangelischen Sicht*, Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1962 ; in-8, 232 p.). C'est une brève histoire des conciles écrite d'un point de vue des Églises évangéliques. On nous y parle également du synode de Dordrecht et des grandes conférences du Mouvement œcuménique moderne. La portée doctrinale de ces rassemblements y est surtout exposée.

D. O. R.

Philip Hughes. — The Church in Crisis. The Twenty Great Councils. Londres, Burns et Oates, 1961 ; in-8, 342 p., 35 /-

Les vingt grands conciles œcuméniques sont passés ici en revue par un auteur bien connu comme historien de l'Église. Aussi son travail dépasse-t-il de loin, le genre publicitaire de beaucoup de petits livres qu'on trouve aujourd'hui dans toutes les langues sur le même sujet. Il est une contribution sérieuse et synthétique à l'histoire des Conciles. S'il ne contient rien de neuf, la manière dont il les présente est déjà à elle seule une sorte de renouvellement. Les vingt chapitres, correspondant aux vingt premiers conciles, sont d'une clarté très appréciable. Ils se terminent par un index extrêmement bien fait, comme on en voudrait souvent pour de tels ouvrages, ce qui en rend le maniement très facile pour ceux qui recherchent avec rapidité et sécurité les renseignements concernant l'histoire de la vie conciliaire en général.

D. O. R.

Georges Huber. — Vers l'Union des Chrétiens. (Coll. L'Église en son temps). Paris, Éd. du Centurion, 1962 ; in-8, 156 p.

On se rappelle les « Dialogues sous la colonnade de Saint-Pierre : *Vers le Concile* » (cfr *Irénikon* 1961, p. 505), que l'A. nous avait donnés en 1961. Ces dialogues reprennent aujourd'hui sous le titre « Vers l'union des chrétiens » nouveaux entretiens sous la colonnade. Ce sont les mêmes interlocuteurs fictifs, le même style, la même bonhomie et simplicité. L'A. prend comme point de départ le Secrétariat pour l'Unité et retrace ensuite les étapes de l'œcuménisme depuis Léon XIII. Nous nous sommes demandé ce qu'était, en Belgique, « la société internationale de foi et de constitution apostolique » dont il est parlé page 141. A la réflexion, nous nous sommes dit qu'il devait s'agir ici de l'association ILAFO *(International League for Apostolic Faith and Order)* qui groupe des protestants scandinaves, néerlandais, américains, etc. et des anglicans et a été constituée après la conférence de Lund en 1953. Elle n'a nullement son siège en Belgique. D. O. R.

Jean Guitton. — Regards sur le Concile. Prophéties d'un observateur. Paris, Aubier, 1963 ; in-16, 112 p.

On sait que M. Jean Guitton, qui fut toute sa vie un passionné de l'unité chrétienne, a été dans les dernières semaines du Concile admis par le Pape au rang et dans la tribune des observateurs. Seul laïc catholique présent au Concile, le grand académicien n'a pas manqué de faire part au public de ses impressions. Il l'a fait dans un discours très remarqué, en l'Église St-Germain des Prés à Paris, le 14 janvier 1963, en présence du Nonce apostolique Mgr Bertoli, qui voulut lui-même présenter l'orateur. Ce discours a été reproduit ici en une petite plaquette luxueuse. Les impressions de l'auteur, pour se distancer du genre anecdotique, prend parfois les intonations d'un prophète. Ce ton, qui est voulu, puisqu'il figure dans le titre, a l'avantage d'être imprégné d'optimisme et de grandeur. Le volume se termine par une postface du Curé de St-Germain, remerciant l'orateur. D. O. R.

Xavier Rynne. — Letters from Vatican City. Vatican Council II (first session) : Background and Debates. New-York, Farrar, Strauss et C°, 1963 ; in-8, 288 p.

L'A. qui avait obtenu un grand succès en publiant dans *The New Yorker* deux articles de reportage sur le Concile, a complété ici sa documentation, qui, puisée avec diligence à tous les journaux et périodiques qualifiés, est étalée avec une objectivité rigoureuse. C'est un alignement de neuf chapitres qui rapportent jour après jour tout ce qui s'est passé au Concile. A vrai dire, après un livre comme celui-ci, il n'y a pour ainsi dire plus rien que ne soit donné au public. Disons même que c'est l'ouvrage le plus commode comme aide-mémoire de la première session. Tous les Pères qui ont parlé sont mentionnés avec un bref résumé de leur intervention, quelquefois plus. Un index des noms permet de repérer tout de suite ceux qui ont parlé et ceux qui n'ont rien dit, et d'en savoir assez sur le contenu de chaque communication. Sont relatées aussi les principales conférences des théologiens aux évêques, ainsi que, par le menu, tous les incidents qui ont marqué la première phase conciliaire. La liste

des observateurs non catholiques est reproduite ici, comme dans d'autres ouvrages, avec une erreur : l'A. s'est servi de celle qui avait été donnée avant l'ouverture du Concile. C'est ainsi que le nom du P. Schmeeman, qui n'y vint point, figure, alors que celui de l'évêque Cassien, invité tardif, mais qui y vint, ne s'y trouve pas. D. O. R.

Bernard Pawley. — Looking at the Vatican Council. Londres, SCM Press, 1962 ; in-8, 136 p., 5.-

Le Dr. Pawley est un témoin oculaire anglican du Concile, délégué à Rome par l'archevêque de Cantorbéry depuis les préparatifs. Le petit volume expose quelques aspects d'ordre historique et théologique du problème de l'union entre Rome et Cantorbéry, et s'étend ensuite sur la période préconciliaire depuis janvier 1959 jusqu'en juin 1962. On ne peut que se réjouir de ce que le Concile ait donné raison à l'A. qui exprima déjà dans ces pages une grande confiance dans les forces réformatrices qui se manifestèrent dans l'Église catholique durant la période préparatoire, malgré toute l'intransigeante résistance à laquelle on se heurtait encore à ce moment et qui faisait désespérer quelques-uns, même parmi les optimistes. L'opuscule, destiné à un public anglican, donne une information sobre mais essentielle ; il est d'une valeur œcuménique indéniable. D. T. S.

II. DOCTRINE

Franz Theunis. — Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann. Ergänzung zu Kerygma und Mythos V. Ergänzungsband I. Diskussionen innerhalb der katholischen Theologie. Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich, 1960 ; in-8, XV-144 p.

Contrairement à d'autres ouvrages catholiques, comme celui de R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (voir *Irénikon*, 1961, édition allemande, p. 563), cette étude se limite à exposer la doctrine de Bultmann, sans en donner un jugement de valeur. Précisons qu'il ne s'agit pas ici des positions de B. sur tel ou tel point d'exégèse, mais de sa conception fondamentale, existentielle de l'*homme*, de la *révélation* (et de la réponse de l'homme dans la foi) et du *christianisme ;* c'est sous ces trois titres que le P. Theunis a divisé son analyse, qui est étoffée d'ailleurs de nombreuses citations. — On saura gré à l'A. de nous avoir donné une présentation claire et bien documentée de la pensée bultmanienne qu'il a explorée dans l'examen des divers écrits et dans des entretiens personnels avec B. Cette pensée peut présenter un certain intérêt pour le théologien catholique, non pas comme guide, mais comme manifestation du malaise profond, que les hommes modernes, ou du moins une partie d'entre eux, ressentent devant les données de la foi chrétienne, envers laquelle ils veulent quand même garder une certaine fidélité. Il appartient au théologien, comme l'a fait remarquer justement K. Prümm, en parlant de B. dans *Diakonia Pneumatos*, de porter aussi à ces hommes-là le message chrétien intégral, en ne négligeant ni la recherche historique, ni

la réflexion critique. L'ouvrage a été présenté comme thèse de doctorat à l'université de Louvain. D. M. v. D. H.

J. M. Robinson. — A New Quest of the Historical Jesus. (Coll. Studies in Biblical Theology, nº 25), Londres, SCM Press, 1959 ; in-8º, 128 pp.

Précisons tout de suite le titre de cet ouvrage : il s'agit de la recherche sur le problème du Jésus historique *au sein même du mouvement bultmannien*. En effet, pour l'auteur, ce mouvement constitue l'événement théologique le plus significatif de l'après-guerre. Les écrits de B. exerceraient une influence égale à celles qui furent suscitées par les ouvrages de Barth et de Harnack. Nous ne devons toutefois pas oublier qu'à côté du mouvement bultmannien, il existe d'autres tendances encore dans les milieux évangéliques allemands d'aujourd'hui ; or, pour ne pas parler de Barth, remarquons que certains représentants de l'orthodoxie luthérienne (voir par ex. P. Althaus, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus*) se sont penchés aussi sur le problème du Jésus historique. Ces réserves ne nous empêchent nullement de reconnaître avec l'A. l'originalité et l'importance de B. D'autre part, quand on sait le peu d'importance théologique donnée par B. au problème du Jésus historique, il est hautement intéressant de voir (et il faut en savoir gré à l'A.) comment parmi ses propres disciples, ce problème est de nouveau à l'avant-plan de la réflexion théologique. Selon eux, quelque chose peut être connu du Jésus historique et nous devons le rechercher (ainsi l'Évangile nous a transmis fidèlement ce qui touche à l'attitude *eschatologique* — et non apocalyptique — de Jésus), pour ne pas risquer de suivre un « Seigneur mythologique ». — Il ne faut pas croire que ces théologiens veulent consciemment renier leur maître. C'est dans l'esprit de la théologie kérygmatique qu'ils veulent se poser le problème du Jésus historique. Ils constatent, en effet, le lien étroit qui existe entre le kérygme et la Parole qui jaillit du Jésus historique. Ils se proposent comme but de vérifier si la décision en face de laquelle nous met le Jésus historique est identique à celle que nous devons avoir devant le kérygme (p. 77). Ces théologiens ne veulent pas retourner à la méthode historique du XIXe siècle. On sait combien B. a contribué à discréditer celle-ci. Dans la nouvelle méthode, la subjectivité de l'historien doit entrer en ligne de compte, afin que se réalise la rencontre vivante entre lui et la réalité visée. On voit donc combien ces théologiens restent attachés à la pensée de B. Celui-ci approuve d'ailleurs la nouvelle tendance, que l'A. considère comme une revalorisation critique de certaines idées déjà contenues en germe dans les ouvrages de B. (pp. 19-23). Malgré cela, l'A. estime qu'il s'agit déjà d'une tendance *post*-bultmannienne.

D. M. v. D. H.

Eugeniusz Dabrowski. — Zycie Jezusa Chrystusa w opisie Ewangelistow - Przeklad i komentarz (Vie de Jésus-Christ d'après les Évangélistes — Traduction et commentaire). IVe édition. Poznan, Pallotinum, 1957 ; in-8, 522 p., 179 ill., 7 cartes, zl. 90.

Préfaçant la première édition de cet ouvrage parue en 1951, l'A., éminent exégète, précise qu'il s'agissait de mettre en harmonie les quatre évangiles et d'en faire pratiquement un seul. La présente édition, tout en appliquant la même méthode d'harmonisation, amplifie les commentaires du texte sacré et tient compte des exigences de la pastorale et de l'intérêt porté de plus en plus par les fidèles aux études bibliques. Trente chapitres solidement charpentés sont suivis d'une description de la Terre sainte, d'nn aperçu histo-ique de l'époque de Jésus, de la chronologie de sa vie et des principes de l'harmonisation. Une liste explicative des symboles scripturaires et l'index des principaux événements de la vie du Christ et de ses enseignements complètent utilement l'ouvrage. Les reproductions d'œuvres d'art et d'expressions de la piété de tous les temps et de tous les lieux soulignent bien le caractère universel de la chrétienté.

D. H. C.

Lampe, G. W. H. — A Patristic Greek Lexicon (fascicule 2, *βαρβαρεύω — εὐσυμπαθήτως*). Oxford, Clarendon Press, 1961 ; 289-576 p.

Pour ce qui concerne les principes et la méthode lexicographiques du PGL nous pouvons renvoyer au compte-rendu du premier fascicule (*Irénikon* 35 (1962), p. 130-132). La lecture de ce second fascicule nous a convaincu que le travail est mené avec soin et acribie. On nous permettra cependant quelques remarques de détail. — Au mot *γονυκλινέω*, il se trouve que pour l'unique citation ce mot n'est pas attesté dans les manuscrits. C'est l'éditeur (Giacomelli) qui a corrigé *γονυκλιτέω*, probablement parce qu'il ne connaissait pas cette forme. Il n'y a malheureusement qu'une seule citation à l'appui. — Pour le mot *δεῖνος, ὁ* (variante tardive de *δεῖνα, ὁ*) le PGL cite comme seul appui un texte de la liturgie de saint Jean Chrysostome. Or, désirant contrôler la citation, je n'ai pu trouver la forme *ὁ δεῖνος* (au nominatif) ni dans Brightman, ni dans Goar (l'édition que j'ai sous la main est celle de Paris 1647). Goar a seulement : *ὑπὲρ τοῦ ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν. δεῖνος*, où il faut comprendre *τοῦ δεῖνος* et non *ὁ δεῖνος*. Si d'ailleurs la citation du PGL *ὑπέρ τοῦ ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν, ὁ δεῖνος* rendait exactement l'édition de Venise 1730 de l'Euchologion de Goar, il faudrait la considérer manifestement comme une faute de l'éditeur. — J'écrirais le verbe « *Δημοσθεενίζω* » sans capitale. — J'écrirais aussi *διακτορία, ἡ* dans le titre de l'article, et *διακτορίη*, seulement dans la citation. — Au mot *διάκονος, ἡ* (353 *b*) (= II C dans *διάκονος, ὁ*) j'aurais désiré un renvoi à *διακόνισσα, ἡ*). Les éditeurs euvisagent de pouvoir achever leur dernier fascicule en 1965. C'est là une perspective appréciable. D. A. T.

Alfred Stuiber. — Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst. (Coll. Theophaneia II), Bonn, Hanstein, 1957, in-8, 208 p., DM 18, 20 rel. 22,70.

L'intention de l'A. est d'étudier l'art sépulcral des premiers siècles de notre ère. Toute son étude est basée sur cette hypothèse, que les monuments funéraires sont en général un reflet fidèle de la croyance, communément admise alors, d'un état intermédiaire : l'âme des défunts passe-

rait dans l'Hadès en attendant la résurrection finale à la fin des temps. Cette hypothèse est-elle tellement sûre ? Dans les deux grandes parties de son ouvrage (examen des sources littéraires et examen des monuments), l'A. tâche de l'étayer en faisant appel aux textes et aux monuments eux-mêmes. Il faut bien dire qu'il n'y réussit pas d'une manière pleinement convaincante. Tout d'abord, il doit déjà faire une exception pour le cas des martyrs, considérés par tous comme ayant un accès immédiat au bonheur céleste, bien avant la résurrection finale. Ensuite on ne peut guère arguer des sources littéraires, que cette croyance d'un état intermédiaire, fut une doctrine quasi unanimement admise par tous. Certains écrivains comme Tertullien et Justin ont été bien conscients de ne pas toujours représenter la croyance commune des fidèles. Ce qui ressort de l'examen de ces sources, c'est que les représentations judaïques de l'Hadès ont été adaptées par le christianisme primitif, quoiqu'il s'agisse ici évidemment d'une adaptation globale. Ainsi donc, rien ne s'oppose à ce que des artistes aient voulu représenter le séjour de l'âme dans les demeures célestes. La deuxième partie se divise, elle aussi, en deux sections : les inscriptions funéraires et les monuments. Dans la première section, l'A. considère surtout le sens de « refrigerium », dont il doit néanmoins admettre qu'en des cas extrêmes, selon lui, il peut s'appliquer à la béatitude céleste. Est-on bien sûr encore qu'il s'agisse toujours là de cas limites comme le voudrait l'A. ? Cela nous semble un peu forcé. L'analyse du mot « paix » nous a déçu. Vue la fréquence de cette expression sur les monuments funéraires, on se serait attendu à une recherche un peu plus poussée. L'exclusion systématique de la possibilité de la représentation du bonheur céleste ne nous semble pas vraiment fondée sur ce qu'une déduction logique et moins prévenue des monuments eux-mêmes pouvait nous apprendre. Dans la deuxième section de cette partie l'A. s'occupe de la décoration funéraire elle-même. Il s'arrête assez longuement surtout aux scènes de banquets et tâche de prouver qu'il s'agit là de représentation de banquets funèbres réels, tenus par les survivants en honneur du défunt, mais alors, comment expliquer que ce défunt n'est jamais indiqué d'une manière ou d'une autre, ne fût-ce que par un siège vide ou quelque autre chose de ce genre ? D'ailleurs, les raisons invoquées pour prouver qu'il ne peut s'agir que d'un vrai banquet, avec exclusion d'une représentation du bonheur céleste, surabondance de grâce et de félicité, ne nous semblent nullement tellement convaincantes. De même l'explication des orants et de leur attitude donne l'impression d'être un peu trop recherchée et de n'être pas assez fondée sur les éléments objectifs que nous procurent les monuments eux-mêmes. Toutes ces remarques ne diminuent évidemment pas les apports positifs de cette étude, notamment la probité, la minutie et la pénétration de la recherche et quelquefois aussi des mises au point appréciables faites par l'A. C'est un livre qui, précisément par ce qu'il appelle des réserves, suscitera des recherches plus amples et encore plus détaillées dans ce domaine si intéressant et important de l'art paléochrétien.

D. J.-B. v. d. H.

S. Salaville et G. Nowack. — Le rôle du diacre dans la liturgie orientale. Étude d'histoire et de liturgie. (Coll. Archives de l'Orient

chrétien 3). Paris-Athènes, Institut français d'études byzantines, 1962 ; in-8, VII-142 p.

Dans les Liturgies orientales, surtout dans les trois ou quatre Liturgies des Églises byzantines le diacre coordonne la participation des fidèles à l'Eucharistie, grâce surtout à ses monitions et ses multiples litanies ; il est le chef de chœur dans le drame sacré, l'intermédiaire entre l'évêque (ou le prêtre) et le peuple de Dieu. Remercions les deux Pères Assomptionnistes d'Athènes d'avoir rassemblé ici ce que les textes, depuis le IVe s., d'origine surtout syrienne, nous enseignent sur le rôle du diacre ; ils nous font entrevoir la constante fidélité de la tradition liturgique des Églises orientales pour qui la Sainte Synaxe est et devrait rester une prière communautaire, populaire, adaptée délibérément aux sentiments, aux besoins et aux possibilités de la foule, y compris les enfants. Grâce surtout au diacre c'est un seul corps qui prie : tous peuvent mêler leur voix à l'unique prière. Si longtemps que l'Église latine n'apprendra pas de ses sœurs aînées qu'elle a un besoin urgent du diacre réel et actif avec ses litanies accompagnant ou précédant les oraisons du prêtre célébrant, qu'elle doit revivifier un bien apostolique atrophié, tout essai de restauration de la participation active des fidèles à l'Eucharistie (comme p. ex. celui qui a inventé le *commentator*, succédané inorganique et gênant du diacre) restera fragmentaire. Cela vaut aussi pour la concélébration et l'introduction éventuelle de la communion au calice. Le rôle du diacre n'est pas moins important dans la célébration des autres sacrements et de l'office divin. Ce livre a paru en même temps que *Diaconia in Christo* (cfr *Irénikon*, 1962, p. 437 s.) auquel il s'associe heureusement.

D. I. D.

Breviarium Lincopense. Édité par Knut Peters. (Laurentius Petri Sällskapets Urkundsserie V). Lund, Ohlsson, 1950-1958 ; in-8, 916 + 190 p., kr. 105.

En 1493, l'évêque Henricus de Linköping, suffragant d'Upsal, fit imprimer à Nuremberg en Allemagne un grand Bréviaire pour conformer la célébration liturgique dans son diocèse aux usages de la cathédrale. Le BL est le plus ancien des cinq bréviaires imprimés qui existent actuellement encore en Suède. Six exemplaires du BL sont connus, mais tous sont défectueux. Pourtant, à l'aide de l'exemplaire de la Bibliothèque royale et de celui de la Bibliothèque universitaire d'Upsal on arrive à établir un texte complet où manquent seulement les pages 1, 8 et 35 partout perdues. Dans la présente édition, les feuilles 8 (calendrier pour novembre et décembre) et 35 (grande partie de None et début des Matines du lundi) ont été reconstituées, la feuille 1 ne comportant vraisemblablement que le titre. — Le pasteur Knut Peters avait commencé son travail d'édition en 1928 et dix ans plus tard le manuscrit était prêt. Mais ce ne fut qu'en 1950 que parut le premier fascicule. L'éditeur ne vit plus la continuation de son travail, car en 1951 il mourut. Ce furent alors ses amis qui prirent soin de l'impression des autres parties du BL. — Voici le contenu des sept fascicules : I) Prologue d'Henricus, Calendrier, Rubriques générales, Exorcismes et Bénédictions, Ordinaire des Heures canoniques, Propre

de quelques Offices ; II, 1) Temporale à partir du premier dimanche de l'Avent jusqu'au premier dimanche du Carême ; II, 2) Temporale à partir du deuxième dimanche du Carême jusqu'au dernier dimanche après la Pentecôte, quelques Offices votifs, *Ordo* et Canon de la Messe ; III, 1) Propre des Saints du 30 novembre au 29 juillet ; III, 2) Propre des Saints du 30 juillet au 29 novembre, Offices du Commun, Préparation à la Messe ; IV, 1 et IV, 2) Indices et court épilogue de l'éditeur. Ce grand ouvrage vient se ranger dignement auprès des autres publications liturgiques suédoises (p. ex. *Manuale Lincopense*, *Breviarium Scarense*, *Manuale Aboense*, *Liber Cantus Upsaliensis* 1620, *Liber Cantus Wexionensis* 1623, *Missale Lundense* 1514) et sera très utile aux spécialistes des liturgies latines médiévales. D. Bf. M.

Alterbogen. Copenhague, Haase og Søn, 1956 ; in-8, 349 p.

Vejledning i den Danske Folkekirkes Gudstjenesteordning. Ibid., 1955 ; in-8, 153 p.

Dansk Højmesseliturgi. Bringstrup, Theologisk Oratoriums Forlag, 1960 ; in-8, 42 p.

Den Danske Salmebog. Copenhague, Haase og Søn, 1962 ; in-16, 825 + 433 p.

Den Danske Koralbog. Copenhague, W. Hansen Musik-Forlag, 1954 ; in-4, 327 p.

Den Svenska Psalmboken. (Melodipsalmbok). — Stockholm, S. K. Diakonistyrelses Bokőfrlag, 1960 ; in-16, 743 + 740 p.

Dansk Tidebog. Brinstrup, Theologisk Oratoriums Forlag, 1961 ; in-16, 270 + 326 p.

Plusieurs fois déjà nous avons pu présenter des livres liturgiques témoignant du patrimoine spirituel des Églises scandinaves. En voici une nouvelle série. L'*Alterbog* et le *Vejledning* représentent les éditions liturgiques officielles de l'Église populaire du Danemark. Le premier contient surtout les oraisons, épîtres et évangiles des dimanches et jours de fête de l'année ecclésiastique (il y a deux cycles de lectures). Suit l'histoire de la Passion de Notre Seigneur et une série de collectes pour différentes circonstances. La traduction du Nouveau Testament est celle autorisée par le roi en 1948 (cfr *Det Nye Testamente*. Copenhague, Haase og Søn, 1960 ; in-16, 538 p.).

Dans le deuxième livre se trouve l'*Ordo* pour les divers services religieux. La première initiative d'éditer un *håndbog* (rituel), avec les règles liturgiques actuellement en vigueur dans l'Église danoise, date de 1928. Elle aboutit à l'édition de 1949 approuvée par les évêques. Dans la deuxième édition (1955) on a mis les textes en accord avec le nouveau livre officiel de prière autorisé en 1953 et avec la nouvelle traduction du N. T. Nous y trouvons d'abord l'ordre de la *højmesse* (service dominical). Suivent, en deux séries de textes, les différents rites du baptême (baptême à l'église, à la maison, baptême de nécessité, baptême des adultes) et de la sainte Cène (célébrée à l'église ou auprès d'un malade). Ensuite viennent les services de la confession (privée et générale), de la confirmation, du mariage, de l'enterrement, de l'ordination d'un pasteur et d'un évêque, de la bénédiction d'une église. A la fin du livre on indique les sources de quelques textes.

Ajoutons ici un document non officiel. Il s'agit d'un projet pour une grand-messe danoise, élaboré par le *Theologisk Oratorium*, groupement de tendance Haute-Église. Tout en étant à l'usage strictement privé, c'est-à-dire pour les seules réunions internes de l'Oratorium, le projet a pourtant été composé en vue d'une application plus large. Un des soucis principaux des auteurs a été de mettre en relief l'unité structurelle de la messe. Ainsi ils proposent de placer un baptême éventuel au début (ou à la fin) du service, et non plus entre le prône et la sainte cène, où il se trouve officiellement depuis 1685. La première partie de la messe a trouvé quelques enrichissements : par ex. Kyrie, Gloria, Alleluja après l'épître. La grande prière d'intercession devrait être mieux séparée du sermon et, comme dans la *högmässa* suédoise, être récitée devant l'autel, au début de la messe des fidèles. On a apporté d'ailleurs ici les plus grandes modifications. En effet, la *højmesse* danoise officielle est d'une simplicité extrême. Les auteurs du projet exposent tout d'abord les grandes lignes du développement de la liturgie chrétienne, tant en Orient qu'en Occident et sous la Réforme. Les modifications à apporter à la messe danoise seraient alors les suivantes : préparation des dons entourée d'un cantique et d'une prière d'oblation ; revalorisation des préfaces différant selon les fêtes ; prolongation du *Sanctus* (selon la liturgie de saint Jacques) pour le faire aboutir à l'anamnèse et à l'épiclèse ; récit de l'institution ; *Agnus Dei ;* prière de préparation à la communion ; Notre Père ; le reste serait la suite normale de la sainte Cène (communion, action de grâces, bénédiction, chant et prière finale). Sans doute, l'acceptation d'un tel *ordo* par l'Église officielle serait un grand pas vers une revivification de la tradition chrétienne de la prière. D'autres Églises luthériennes l'ont d'ailleurs déjà réalisé en grande partie (voir par ex. l'Église de Suède). Nous aurions pourtant préféré l'insertion de l'épiclèse *après* le récit de l'institution, au lieu de changer l'ordre liturgico-trinitaire pour une raison théologique. Le projet comporte en appendice les mélodies des textes proposés (pour la plupart selon le mode grégorien).

Le *Dansk Salmebog* autorisé en 1952 se divise en deux parties. Nous y trouvons d'abord une collection de 754 chants, témoins de la richesse religieuse du Danemark. Ces textes poétiques ne servent pas seulement dans les Offices publics, mais sont aussi fréquemment utilisés pour nourrir la piété personnelle. Comme noms d'auteurs, on rencontre le plus souvent celui de Grundtvig (1783-1872), de Brorson (1694-1764) et de Kingo (1634-1703). La deuxième partie du *Salmebog* comporte la *højmesse*, les textes de l'*Alterbog*, le rituel, différentes prières personnelles ainsi qu'un extrait du Petit catéchisme de Luther.

Il ne faut cependant pas penser que chacun des 754 chants du *Salmebog* n'aurait qu'une seule mélodie. Ceci est la raison pour laquelle l'effort d'unification du dépôt musical rencontre pas mal d'opposition et que le livre de chant officiel est toujours imprimé sans musique. Par conséquent le *Koralbog* n'est pas du tout obligatoire, quoique déjà largement répandu dans les paroisses. Une commission d'experts y a rassemblé 450 mélodies différentes pour les 754 « psaumes ». Et tout en prenant quelquefois 2 ou même 3 mélodies pour le même chant, néanmoins on dut se limiter. Mais telle quelle, la collection du *Koralbog* présente une bonne sélection comportant des mélodies depuis le temps d'avant la Réforme jusqu'aux

compositions du XXe siècle (les sources sont indiquées à la fin du livre). On y trouve également les mélodies, en partie grégoriennes, pour la *højmesse*.

En Suède existe maintenant un *Salmbok* avec musique, exprimant la même tendance à unifier et à améliorer les mélodies à travers le pays. Chacun des 600 chants de la tradition suédoise est accompagné de notes musicales. Suivent les hymnes et séquences officiellement reçues (*Gloria, Te Deum, Dies irae*, etc.). Les provenances des mélodies et les auteurs des chants sont indiqués. La deuxième partie du *Salmbok* comporte le contenu du *Svensk Evangeliebok* tel quel (cfr *Irénikon*, 1961, p. 573).

Le *Dansk Tidebog* est édité par le *Theologisk Oratorium* selon l'exemple suédois. Il est divisé de la manière suivante : Psautier de la semaine, Temporal, Communs (apôtres, martyrs, dédicace, défunts). A côté des hymnes traditionnelles, on en trouve aussi beaucoup composées par des poètes luthériens. Les antiennes de la sainte Vierge ont parfois été changées : par ex. le *Regina coeli* devient « Église de Dieu réjouis-toi... » (p. 158). L'édition de l'*Antiphonale* correspondant est en préparation. Actuellement existe aussi un petit extrait du bréviaire, arrangé pour la jeunesse (*Ungdommens Tidebog*, Copenhague, Engstrøm og Sødring-Musikforlag, 1962 ; in-12, 39 p.). Après le texte du bréviaire suit le psautier des 150 psaumes et différents *Cantica* avec indication de la mélodie grégorienne pour les antiennes ordinaires. On y trouve de même une bonne introduction à la compréhension des psaumes où l'accent est mis sur leur interprétation christologique et leur lecture « in Christo », c'est-à-dire comme membre du nouveau peuple du Seigneur. Nous souhaitons au *Dansk Tidebog* une large pénétration dans la pratique de piété, tant officielle que privée, de l'Église danoise, puisqu'il s'agit ici de la Parole de l'Écriture même inspirée par Dieu, qui a nourri tant de cœurs durant les siècles de la vie de l'Église universelle. D. Bf. M.

Konstantinos D. Kalokyris. — *Ἄθως. Θέματα ἀρχαιολογίας καὶ τέχνης. Ἐπὶ τῇ χιλιετηρίδι* (963-1963). Athènes, Astir, 1963 ; in-4, 361 p., 88 pl. dont 12 en couleur.

Philokalie. *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν.* T. V. Ibid., 3e éd., 1963 ; in-8, 392 p.

Photios N. Kontoglou. — *Σημεῖον μέγα ἤγουν τὰ θαύματα τῆς Θερμῆς.* Ibid., 1962 ; in-8, 266 p.

— *Ἔργα. Α'. Τὸ Ἀϊβαλί, ἡ πατρίδα μου. Β'. Ἀδάμαστες ψυχές.* Ibid., 1962 ; in-8, 334 et 369 p.

K. I. Dedopoulos. — *Οἱ ἄνθρωποι καὶ τὰ ὁράματα. Δοκίμια καὶ μελετήματα.* Ibid., 1962 ; in-8, 486 p.

En publiant ce beau volume du professeur d'archéologie chrétienne et byzantine à Thessalonique, les frères Papadimitriou n'en sont pas à leur première contribution en l'honneur du Millénaire de la Sainte Montagne. Ce livre contribue d'une manière très opportune à la revalorisation de l'art et de l'idéal monastiques et à une compréhension mutuelle plus étroite entre les moines et leurs frères laïcs dans le monde. Dans l'esprit de son livre sur l'Essence de la peinture orthodoxe (cfr *Irénikon*, 1961 p. 277), l'A. examine ici plusieurs questions de l'art hagiorite : 1. L'efface-

ment de la scène du bain de l'Enfant divin sur les représentations de la Nativité ; 2. Théophane le Crétois et les fresques du réfectoire de Lavra ; 3. Les iconostases hagiorites baroques sculptées (XVIIe-XIXe s.) ; 4. Les peintres hagiorites actuels qui se sont rattachés de nouveau à la tradition byzantine ; 5. L'attitude de certains moines envers les antiquités de l'Athos et envers les pèlerins ou savants. Dans 1 et 3, l'influence de l'Occident, transmise soit par Nicodème l'Hagiorite, soit par la Russie est très palpable. Espérons que les appels et conseils si bien motivés de l'A. dans 4 et 5, trouvent un écho favorable sur la Sainte Montagne au début de son IIe millénaire. Un grand nombre d'illustrations bien choisies de l'art athonite ancien et actuel, un résumé en anglais (p. 321-335) et un bon index facilitent heureusement la lecture du beau volume.

L'achèvement de la nouvelle édition de la Philokalie grecque mérite toutes nos louanges. Elle est augmentée d'un index analytique des noms et matières très détaillés (p. 115-367), dû à Mgr Pantéléïmon Karanikola, évêque d'Achaïe et d'une liste des citations scripturaires (p. 369-390), composée par l'archimandrite Epiphanios Theodoropoulos qui avait déjà pris soin de la correction du texte depuis le tome I, paru en 1956. On ne peut que féliciter les éditeurs de leur courageuse entreprise.

Depuis 1959 la Grèce s'est enrichie d'un nouveau lieu de pèlerinage sur l'île de Lesbos, à Karyès près de Thermi, dans les ruines d'un monastère où l'on a retrouvé les restes de l'higoumène Rafaïl, du diacre Nicolas, d'une jeune fille Irène et de deux autres personnes, massacrés par les Turcs en 1462 lors d'un petit mouvement révolutionnaire, après l'occupation de l'île. Après avoir indiqué leurs restes en songe, ces néomartyrs ont apparu à d'innombrables personnes et accompli beaucoup de prodiges. M. Kontoglou, grand admirateur des faits, en donne le récit un peu monotone. Une grande église est en construction à Thermi. D'autre part, certaines personnes ont exprimé leurs réserves, ainsi par ex. *Anaplasis*, août-septembre 1962, sous le titre *Dommage pour l'Orthodoxie*.

Plus vivants sont les récits de *Aïvali ma patrie* et *Ames indomptables*, où le grand artiste et narrateur rappelle d'abord, surtout aux jeunes Grecs, ce que fut la vie de sa ville natale, l'ancienne Kydoniai, peuplée avant la catastrophe de l'Asie Mineure de près de 40.000 chrétiens et de quelques employés turcs. Les Aïvaliotes furent surtout de très courageux gens de la mer. Dans le 2e volume il décrit, d'après les narrations de quelques grands navigateurs des XVIe-XIXe s., ce que fut la vie dangereuse des explorateurs des nouveaux mondes, comme Mendez Pinto, Antonio Pigafetta, compagnon de Magellan et originaire de Rhodes, Pierre de Crète, explorateur du Pérou, le capitaine hollandais Bondeke, etc. Les deux volumes sont illustrés de dessins évocateurs de l'auteur.

Sous le titre *Les hommes et les visions. Essais et études*, M. Dedopoulos, un des penseurs les plus profonds de la Grèce actuelle réédite une série d'articles, parus dans différents journaux et revues de 1944-1962, sur des courants philosophiques et littéraires modernes et leurs représentants (Bernanos, Malraux, Graham Green, Simone Weil, Ilias Venezis), les romanciers néo-grecs (Theotokas, Panagiotopoulos, Terzakis et Samarakis), les philosophes de l'existentialisme (Sartre, G. Marcel et K. Marx) et la pensée néo-grecque (Theodorakopoulos, Kanellopoulos et Chourmouzios). Remarquons ses réflexions sur la situation tragique du *Nouvel*

Hellénisme qui se trouve dans un état de deuil ne reconnaissant pas sa mère, la langue dimotiki ; pour M. Dedopoulos c'est une question de métaphysique et pas de linguistique (p. 131-137).

D. I. D.

Dom Claude Jean-Nesmy. — Pratique de la confession. Cahiers de la Pierre-Qui-Vire, Desclée de Brouwer, 1962 ; in-8, 328 p.

La précieuse collection des « Cahiers » se trouve enrichie de ce bel ouvrage, dont la lecture sera également aussi profitable aux confesseurs qu'aux pénitents. Ayant constaté qu'il y a une crise de la pratique de ce sacrement venant d'une perte du sens du péché dans le monde contemporain, l'A. préconise la nécessité d'un renouveau. Il traite successivement de la contrition, de la confession et de la justification, examine le rapport entre la pénitence et l'eucharistie, parle de la confession fréquente et de la direction de conscience et étudie le problème du scrupule. Un tableau historique succinct trace l'évolution de la pratique du sacrement et une brève bibliographie est destinée à encourager des études ultérieures. Ce qui caractérise ce livre, on pourrait le définir comme « réalisme spirituel ». Il est de toute actualité aussi bien du point de vue de la morale individuelle que de la responsabilité collective des croyants pour le maintien et la propagation de la foi dans le monde.

D. H. C.

Thomas Ohm. — Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Fribourg, — B., Wevel, 1957 ; in-4, 546 p.

La science de la missiologie a été fondée par Schmidlin, qui eu a fixé les principes et les méthodes. Le R. P. Ohm lui a succédé sur la chaire de missiologie de Münster-en-W. Ses investigations, sa participation à des Congrès et ses articles dans les revues ont contribué à élargir le champ de travail de cette discipline, car il ne s'est pas borné aux publications sur les différents cultes ; il est allé les étudier sur place et il a publié dans le volume présent, une première contribution fondamentale sur la religion chez les peuples qui n'ont pas reçu la révélation. Très pertinemment, par « religion » il a entendu l'amour de Dieu pour les hommes et la réponse de ceux-ci dans le culte qu'ils lui rendent. Après des préliminaires sur les notions d'Eros et d'Agapè, l'A. mène une enquête très approfondie sur les cultes des principaux peuples du globe hors de la révélation chrétienne et comment ils ont répondu à l'appel de Dieu. Il passe ainsi en revue les peuples de la nature, les civilisations de l'Amérique, les cultes de l'Orient, ceux de la Perse, ceux du Nord de l'Europe, de la Grèce, de Rome et de l'Inde. Cette enquête permet à l'A. de situer les religions en face de la religion chrétienne, et de discerner les éléments, qui les perfectionnent ou les maintiennent dans un stade arriéré. Cet ouvrage est un véritable traité systématique de missiologie.

D. T. B.

André Stawar. — Libres essais marxistes. Traduit du polonais par Jerzy Warszawski. Paris, Éditions du Seuil, 1963 ; in-8, 284 p.

Membre, depuis 1920, du parti communiste polonais, l'A. (vrai nom : Edward Janus) s'installa en France en 1960 et y mourut peu après. Cet ouvrage posthume contient sept essais (*Bonapartisme et Fascisme, Bureaucratie soviétique, Gauche socialiste, Sur l'histoire de Trotsky, Variantes dans les États totalitaires, Orientalisation, Crise de la littérature soviétique*), rédigés avant 1938 ainsi que très longs commentaires sous le titre de *Gloses*, écrits en 1961. — Homme de principes, honnête et intègre, l'A. ne semble pas avoir été trotskiste. Il critique même Trotsky et le trotskisme, mais il est toujours objectif. Ce qui frappe chez ce marxiste convaincu, c'est son bon sens qui ressort particulièrement quand il parle par exemple du stalinisme ou d'une bureaucratie totalitaire.

D. H. C.

Novum Glossarium Mediae Latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC edendum curavit Consilium Academiarum Consociatarum. Huic fasciculo conficiendo praefuit Franz Blatt. (Meabilis-Miles.) Hafniae, (Copenhague), Munksgaard, 1961, in-4, col. 281-488.

Le *Novum Glossarium* qui a commencé par la lettre L en 1957 en est arrivé avec le présent fascicule au mot *miles*, et déjà les éditeurs préviennent que leur *Index Scriptorum Mediae Latinitatis* (même année) est devenu insuffisant. On s'en réjouit, si la cause en est au progrès des études de latin moyen et des éditions, mais ne faut-il pas craindre que ce soit en réalité le dépouillement des sources, qui est quelque peu en retard ? Quoi qu'il en soit, on entrevoit quelles difficultés pratiques peuvent se présenter à une entreprise aussi vaste. Il me semble d'autre part que la critique n'a pas assez apprécié le point de vue exclusivement lexicologique, ainsi que les limites chronologiques qu'il faut en déduire méthodiquement. Elle y a cherché trop vite de l'histoire et de l'évolution sémantique, ce qui n'est pas le but de l'entreprise. On se souvient que l'*Avis au lecteur* du premier fascicule L (1957) insistait beaucoup sur le caractère d'unité de la latinité du IX[e] au XII[e] siècle. Or, pour l'article *miles* on a été obligé d'introduire une subdivision, qui se répartit d'après des régions (IX. A. dans le nord de la France, B. en Angleterre « écuage », C. dans le Midi de la France « albergue »). Mais ceci n'est pas un reproche. Je n'ai pas pu deviner la raison pour laquelle dans le cas d'emprunts au grec, le mot grec est cité quelquefois (par ex. *melota*, *μηλωτή*) tandis qu'il manque dans d'autres cas (par ex. *metalepsis*, *μετάληψις* ; *metanoea*, *μετάνοια* ; *metropolita*, *μητροπολίτης* ; *Michaelatus*, *Μιχαηλατος* ; *migma*, *μῖγμα*).

D. A. T.

Henri Fleisch, S. J. — L'arabe classique. Esquisse d'une structure linguistique. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1956 ; in-8, 156 p.

Ce n'est ni une grammaire descriptive ni une analyse structuraliste qui se présente sous ce titre. Le P. F. expose plutôt le mécanisme de la langue (avant tout de la morphologie), pour en dégager les traits caractéristiques. Il n'existe rien de comparable dans ce genre. Ouvrage très solide. Exposé clair, jamais superficiel. Un instrument à ne pas négliger.

D. A. T.

Ronald Hingley et T. J. Binyon. — Russian : a beginner course. Londres, Allen and Unwin, 1962 ; in-8, 330 p.

Cette nouvelle méthode sera sans doute trouvée utile non seulement par les personnes de langue anglaise, mais par tout étranger connaissant l'anglais et désirant apprendre le russe. Elle donne des règles de prononciation aussi précises que possible, et initie, en quarante leçons (les AA. recommandent la lecture de textes faciles après la dix-septième), à la théorie et à la pratique du russe. L'attention de l'élève est attirée sur l'importance de l'accentuation correcte et la nécessité de bien apprendre la grammaire. Un bref dictionnaire russo-anglais et anglo-russe complète avantageusement le livre. D. H. C.

III. HISTOIRE

L. S. Kogian. — « Hayoc Ekelec 'in » minc' ew P'lorentean Žolovə. (« L'Église Arménienne » jusqu'au concile de Florence), Beyrouth, 1961.

Déjà le titre, « *L'Église Arménienne* » (entre guillemets) est tout un programme : le but de l'A. est de répondre, cinquante ans après, à *L'Église Arménienne* de Mgr Ormanian (Paris 1910). Mgr Kogian la réfute systématiquement, chapitre par chapitre. Ormanian, qui était né arménien catholique, se sépara de Rome après la définition de l'Infaillibilité pontificale. De 1895 à 1908 il occupa le siège patriarcal arménien de Constantinople. Son livre *L'Église Arménienne* était un bref exposé de l'histoire, la doctrine et la liturgie arméniennes. S'adressant à un public français de tradition catholique, il cherchait à montrer ce qui caractérisait l'Église arménienne et la distinguait du catholicisme. L'A., ayant vu dans cette œuvre un pamphlet contre l'Église catholique, et n'ayant pu supporter une 5e édition de ce livre par le catholicossat d'Antélias en 1952, s'est cru en devoir de répondre « puisque l'offensive continue ». Certes la critique historique et l'hagiographie ont fait des progrès depuis cinquante ans : aussi une telle réponse présente naturellement de grandes qualités scientifiques, au point que le P. Mécérian (*P.O.C.* 1962, p. 21) et M. van Esbroeck (Chronique arménienne, dans *Analecta Bollandiana* 1962, p. 422-445) s'accordent pour parler d'un « ouvrage magistral ». Toutefois on restera étonné de l'esprit étroit qui anime cette œuvre polémique contre l'apostolicité et l'autocéphalie d'une Église sœur. Les investigations scientifiques de l'A. auraient pu le conduire à l'élaboration positive d'une synthèse historique, au lieu de lancer cet énorme pavé contre l'Église grégorienne, alors que l'attitude bienveillante de celle-ci envers l'Église romaine ne le justifiait nullement. C'est une note discordante pour notre ère œcuménique, et les Arméniens grégoriens en ont été fort choqués : *Hask* s'en fait l'écho dans son no de février-mars 1962, p. 49-56, dans un article intitulé « Invitation à l'amour et à la collaboration », qui demande aux frères arméniens catholiques de ne pas se montrer « plus papistes que le Pape », et de suivre plus fidèlement les enseignements et l'exemple de Jean XXIII pour rechercher la paix et l'union des Églises. D. D. G.

Ivan Sofranov. — Histoire du mouvement bulgare vers l'Église catholique au XIXe siècle. (Coll. Bibliothèque catholique bulgare). Rome-Paris, Desclée, 1960 ; in-8, XXIII-400 p.

Dédié à ses confrères catholiques et orthodoxes douloureusement séparés quoique intimement unis par le sacrement du sacerdoce, ce livre d'nn Passioniste bulgare présente une étude détaillée, d'après les sources d'archives, du mouvement qui entre 1855-1865 porta une partie du peuple bulgare, en voie de se libérer du joug turc, à rechercher l'union avec l'Église de Rome. Un millénaire auparavant, la jeune nation bulgare se trouva déjà l'enjeu d'une rivalité d'ambitions politiques doublées d'intérêts religieux, rivalité dont les conséquences devaient devenir si néfastes pour l'union entre les deux Rome. Au XIXe siècle une troisième Rome jouera sur cet échiquier avec les deux autres pour se disputer l'héritage situé aux confins gréco-slaves. Une préface du P. Dumont O. P. évoque le problème de la sécession, de l'existence et du rôle de fractions des Églises orientales unies au Saint Siège. Dans ce domaine beaucoup de maladresses ont été commises, et des décisions inopportunes imposées qui ne pouvaient que favoriser un large échec de l'Union ébauchée. L'A. raconte en détail toutes les péripéties, parfois assez pénibles et compliquées d'aspects politiques de ce mouvement, où trois figures ont joué un grand rôle : l'archevêque Sokolski, enlevé par les Russes à Constantinople, l'évêque Rafaïl Popov et le P. Panteleïmon Želov, pendant quelques années moine (ou prisonnier) athonite. Le mouvement eut trois centres : Andrinople, la Bulgarie du Nord et la Macédoine. Du dernier subsiste encore aujourd'hui la paroisse unie de Giannitsa (Janica) en Grèce et quelques paroisses le long du Vardar en Yougoslavie. L'A. avait déjà consacré une série d'articles au P. Pantéléïmon dans *Het Christelijk Oosten en Hereniging* t. 10 et 11 (1957/9). La vie écrite par Paul Christoff, *Pantéleïmon. Histoire admirable d'un Moine bulgare schismatique*. Paris, 1912 que l'A. n'a pû consulter, aurait sans doute fourni quelques précisions quoiqu'elle soit un peu romancée. Faisons nôtre la conclusion de la préface : « Puissent ces pages contribuer .. à ouvrir les yeux et à détourner les esprits de la voie des rivalités mutuelles et des conquêtes progressives, pour les orienter vers celle d'un règlement pacifique général rétablissant la pleine communion de foi et de discipline entre les chrétientés sœurs, si étroitement proches, de l'Orient et de l'Occident. Cela suppose, de la part de l'une et de l'autre, l'oubli des racunes, fussent-elles historiquement fondées, et que soient surmontés tous les particularismes, qu'ils soient slave, grec ou latin ».

D. I. D.

Jozef Nowacki. — Dzieje Archidiecezji Poznanskiej. T. I. Kosciol Katedralny w Poznaniu (L'histoire de l'archidiocèse de Poznan. T. I. L'Église cathédrale à Poznan). Poznan, Ksiegarnia Sw. Wojciecha, 1959 ; in-8, 857 p. ; 145 ill., 200 zl.

Un dépouillement scrupuleux des archives a permis à l'A., chanoine métropolitain, de retracer en détail la « vie » du sanctuaire datant du Xe siècle, commémorant le baptême de la Pologne. Les origines de la ville

et de l'évêché, l'histoire du bâtiment, la description de toutes ses chapelles et du trésor, la liste du clergé et une foule d'autres indications mettent sous les yeux l'importance des grands centres cultuels et leur rôle dans la vie des peuples. — Nous ne doutons pas que les deux volumes suivants, devant être consacrés respectivement à l'histoire de l'organisation de l'archidiocèse et à celle de son chapitre, offriront le même intérêt aussi bien à un spécialiste qu'à un lecteur profane.

D. H. C.

Svenska Kyrkans Årsbok 1963. Stockholm, S. K. Diakonistyrelsens Bokförlag, 1962 ; in-12, 264 + 62 p.

Les annuaires de l'Église suédoise donnent toujours un aperçu très précieux sur toutes les activités ecclésiastiques marquantes, non seulement de la Suède mais aussi de la Norvège, du Danemark, de la Finlande, de l'Angleterre et, cette fois, même de l'Islande. Très intéressantes sont les statistiques sur l'assistance à la *högmässa*, la participation à la sainte Cène, la fréquence de baptême et de confirmation, et le nombre de mariages et de divorces. L'annuaire de 1963 comporte aussi la nouvelle liste de tous les ministres d'Église, après les grands changements dans la division des paroisses du 1er janvier 1962. A la fin du livre se trouve le calendrier indiquant les obligations administratives des pasteurs pour chaque mois, de même que les prescriptions légales les plus importantes pour leur ministère.

D. Bf. M.

Ch. S. Dessain. — The Letters and Diaries of John Henry Newman. Vol. XII, — Londres, Thomas Nelson, 1962 ; in-4, p. 441.

Nous avons publié un compte rendu développé de cette importante publication dans *Irénikon*, t. 35, 1962, p. 300 en un compte rendu spécial du vol. XI. Les lettres publiées ici font suite aux précédentes et se rapportent à la période de janvier 1847 à décembre 1848. De Rome, où il passe ses derniers mois, Newman dirige la fondation d'un Oratoire en Angleterre et se révèle un administrateur attentif aux moindres détails de l'érection d'une maison religieuse. Au milieu de ses préoccupations on est étonné de trouver des lettres avec des considérations très pertinentes sur l'éducation du clergé, l'architecture qui convient à un Oratoire, ou la publication de vies de saints anglais. Certaines lettres sont difficiles à comprendre parce que la contre-partie n'est publiée qu'en de brèves indications.

D. T. B.

Mikolaj Rudnicki. — Praslowlanszczyzna, Lechia, Polska. II. Wspolnota slowianska, Wspolnota lechicka, Polska. (Les Protoslaves, Les Lékhites —, Les Polonais. II. La Communauté slave, — La Communauté lékhite, — La Pologne. En polonais avec résumé en français.) Poznan, Poznanskie Towarzystwo Przyjaciol Nauk, 1961 ; in-8, 312 p.

Slaviste connu, l'A. traite d'abord des tribus protoslaves, de leurs conditions géographiques, et de leur évolution historique, langue et

religion. Il s'occupe ensuite des slaves du Sud, du groupe tchécoslovaque, des lusaciens et lékhites. Il parle de la civilisation « lusacienne » sur la Vistule et l'Oder (1300-500 avant J.-C.) et de celle dite de « Przeworsk » qui lui succéda, et s'étendait à l'État des lékhites voisinant avec la Lithuanie, la Russie et la Valachie. La religion des protoslaves n'est pas suffisamment connue, mais on sait qu'ils croyaient à la vie d'outre-tombe. Par contre on possède plus de renseignements sur les lekhites. — On lira avec intérêt les considérations sur la différenciation linguistique des slaves, les domaines linguistiques et leurs affiliations et la fixation des processus phonétiques. Le dernier chapitre est consacré au passé lointain des territoires qui avaient formé la Pologne. On y trouve des précisions sur les méthodes de la pénétration germanique dans les régions occidentales slaves. D. H. C.

A. A. M. van der Heyden et H. H. Scullard. Atlas of the Classical World. Edimbourg. Nelson, 1960, in-fol., 222 p. (475 ill., 73 cartes), 70/-.

A l'heure où la culture humaniste perd constamment du terrain devant les disciplines positives, on se réjouit de la parution d'ouvrages d'ensemble comme celui-ci, qui démontre tout ce que la culture occidentale doit à ses « classiques ». Ce nouvel album poursuit un plan de publications où figurent déjà l'Atlas de la Bible, celui de la civilisation occidentale, celui du monde chrétien antique. Dans la même conception, les illustrations constituent l'objet principal de l'ouvrage. Le texte se borne à de courtes introductions et au commentaire individuel des clichés. Les cartes, selon un procédé connu, fixent les lieux et les surfaces, et intègrent les légendes en rouge à même la carte. — L'originalité particulière de cet album réside dans le grand nombre de photos de première main, des vues panoramiques impressionnantes prises d'avion, et reproduites à plusieurs reprises en pleines pages. On y voit des angles nouveaux de monuments connus, des résultats de fouilles récentes. Des schémas d'analyse artistique facilitent les comparaisons. Parmi les cartes signalons qu'en plus de l'histoire des batailles, on a esquissé des aperçus nouveaux d'ordre culturel et social : carte des cultes, des « tribus romaines », de la centuriation, des lieux de spectacles, d'histoire littéraire. Cet ouvrage aidera l'étudiant en classiques à mieux réaliser sa matière, et le moderne cultivé pénétrera dans le monde qui a pétri son esprit. D. M. F.

G. A. Wellen. — Theotokos. Eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristlicher Zeit. Utrecht, Spectrum, 1961 ; in-8, 256 p., nombreuses ill. en noir et blanc.

L'A. veut faire une synthèse de tout ce qui concerne l'image de la Mère de Dieu dans la période la plus ancienne de l'art chrétien, en tenant compte de l'apport nouveau, depuis la parution de l'œuvre magnifique de Kondakov. La période traitée va de l'antiquité chrétienne à l'iconoclasme, c'est-à-dire jusque environ vers 800. L'A. emploie la méthode historico-génétique pour faire l'inventaire des monuments encore existants, les interprétant chaque fois par des textes empruntés aux auteurs de la même époque. Quoiqu'on divise habituellement cette période en

deux moitiés, l'A. a préféré la traiter comme une unité. C'est pendant ces quelques siècles que s'est formée l'image de la Mère de Dieu qui, dans le domaine des représentations chrétiennes, a été reçue définitivement après la réflexion théologique sur la vénération des images, au moment de la lutte iconoclaste. Le style de toute cette période appartient encore à l'antiquité. Tant en Orient qu'en Occident la figuration reste la même. Jusqu'au début du VI[e] s., les monuments qui nous restent se trouvent presque tous en Occident, mais à partir de ce moment, l'influence des artistes orientaux devient très importante et durable ; on peut parler même de son influence prépondérante en Occident et notamment en Italie. C'est à partir du III[e] s. qu'on commence à trouver des images de la Mère de Dieu, images qui se multiplient de plus en plus, surtout en Orient où elles sont supprimées de force, à partir de 729, année du premier édit impérial iconoclaste. Par contre en Occident leur nombre augmente sans cesse, grâce surtout à l'apport de nombreux réfugiés venus d'Orient qui répandent partout en Occident l'influence du style byzantin. Après le IX[e] s., celle-ci commence à diminuer et les premiers spécimens d'une tradition purement occidentale se font jour. La date la plus importante des représentations de la S[te] Vierge est sans aucun doute celle du concile d'Éphèse, tenu en 431. Avant ce concile, on ne trouve la Vierge que dans les représentations qui traitent des thèmes christologiques auxquels elle est intimement liée, tandis qu'après cette date, à peu près à partir de la première moitié du V[e] s., on commence à trouver des images de la Mère de Dieu représentée pour elle-même. Le monument le plus important de l'iconographie de la Vierge avant l'iconoclasme est incontestablement l'église de S[te] Marie Majeure à Rome, à laquelle l'A. dédie tout son troisième chapitre. Les différents types sont traités au chapitre suivant, tandis que le dernier chapitre contient une analyse judicieuse des icones les plus anciennes où apparaît la Mère de Dieu. Enfin un épilogue donne les conclusions auxquelles arrive l'A. de ce bel ouvrage si richement documenté, que nous recommandons volontiers à tous ceux qu'intéresse l'art chrétien.

D. J.-B. v. d. H.

Serie : Frühmittelalterliche Buchmalerei, éditée par P. Dr. Frowin Oslender de Maria Laach. Hambourg. Friedrich Wittig Verlag,

Lothar Schreyer, Evangelisten, 1955 : in-8, 15 p., 8 pl. en couleurs.

Hans Asmussen, Weihnachten, 1955 ; 15 p., 12 pl. en couleurs.

Gertrud Schiller, Die Offenbarung des Johannes, 1955 ; 15 p., 8 pl. en couleurs.

Frowin Oslender und Lothar Schreyer, Das Antlitz Christi, cfr 1956, 15 p., 12 pl. en couleurs.

Albrecht Goes, Genesis, 1956, 15 p., 12 pl. en couleurs.

Walter Dirks, Christi Passion, 1956, 16 p., 12 pl., en couleurs.

Wilhelm Stählin, Ostern, 1957, 15 p., 12 pl., en couleurs.

Paul Wilhelm Wenger, Irlsche Miniaturen, 1957, 16 p., 12 pl. en couleurs.

Wolfgang Krönig, Engel, 1957, 15 p., 12 pl., en couleurs.

Thomas Michels, Parabeln Christi, 1959, 16 p., 12 pl., en couleurs.

Wilhelm Nyssen, Eucharistie, 1960, 16 p., 12 pl. en couleurs.

Johann Christoph Hampe, Paulus, 1960, 16 p., 12 pl. en couleurs.

Le but de ces petits livres est de nous prêter les yeux des miniaturistes ponr atteindre mieux le message de la Parole de Dieu. Leur contemplation doit conduire le spectateur vers une compréhension de plus en plus profonde et parfaite de l'Écriture Sainte et éveiller dans l'âme respect et amour. Malgré leur aspect primitif, le regard attentif y sait trouver des trésors de doctrine, cachés sous des lignes simples et des couleurs souvent symboliques qu'emploient leurs auteurs et qui en font précisément le charme. Les enluminures reproduites dans cette série attrayante ont été photographiées par le regretté connaisseur que fut le Père Frowin Oslender qui a tant fait pour une meilleure connaissance et une appréciation plus juste de l'art pictural du haut moyen âge. Les images reproduites s'échelonnent du VIe au XIIIe s. Il est intéressant de noter la ressemblance entre nombre de ces miniatures et l'art monumental, surtout la fresque. Dans les deux formes d'expression artistique on trouve souvent les mêmes sujets et la même manière de les traiter. Il est du reste connu que miniature et fresque ont eu une influence continuelle l'une sur l'autre. Le texte de chaque volume est écrit par un spécialiste en la matière, ce qui nous garantit le sérieux de toute cette série. Par cette édition, commode et pratique, d'une perfection technique achevée, l'éditeur et ses collaborateurs méritent nos félicitations. Toute la série est à recommander.
D. J.-B. v. d. H.

Ulf Jantzen. — Griechische Griff-Phialen (114. Winckelmannsprogramm). Berlin, De Gruyter, 1958 ; in-4, 36 p., nombreuses ill.

Emile Kunze. — Drei Bronzen der Sammlung Helene Stathatos (109. Winckelmannsprogramm). Ibid., 1953 ; in-4, 40 p., nombreuses ill.

Les Éd. De Gruyter reprennent avec plus de régularité — après les vicissitudes de la guerre — la série de monographies d'art ancien gréco-romain connue sous le nom de *Winckelmannsprogramm*. Suivant une hypothèse de l'A. les « Griff-Phialen », nom qu'il donne à un objet en forme de poêle à frire fort répandu pendant un demi-siècle en Grèce antique, pourraient avoir seivi de miroir. Les manches offrent un intérêt particulier, les formes, animales ou humaines sont d'un modelé remarquable.

Les trois statuettes de bronze de la fameuse collection Hél. Statathos sont analysées dans leurs affinités stylistiques et ressemblances d'atelier. Chacune est reproduite sous deux ou trois angles différents et comparés à d'autres statuettes analogues. La qualité des reproductions et la méticulosité scientifique sont remarquables.
D. L. D.

Adolf Brunner. — Wesen, Funktion und Ort der Musik im Gottesdienst. Zurich, Zwingli Verlag, 1960 ; in-8, 128 p.

Il y a lieu de se réjouir du fait qu'un musicien réformé de formation zwinglienne, en plus responsable de toutes les émissions politiques, sociales et économiques de Radio-Zurich, puisse considérer la musique comme un élément indispensable du culte chrétien ! Musicologue distingué, M. B. cherche des formules musicales simples et fonctionnelles, sans oublier pour autant les exigences de la beauté, que l'on tend à minimiser à notre

époque au profit d'une recherche purement intellectuelle et desséchante de la vérité (p. 48). La musique appartient à l'ordre de la création et à ce titre elle est le reflet sonore des forces qui ramènent le cosmos et l'âme aux structures primitives de l'univers de Dieu. Aussi est-elle d'un intérêt réel pour l'épanouissement normal de la vie spirituelle (p. 61), d'où l'importance de la fonction d'organiste et de chef de chœur : celle-ci fait partie de la structure pneumatique de l'assemblée liturgique (p. 108). Ce livre rappelle un certain nombre de vérités que ceux qui ont charge d'âmes auront à prendre à cœur, il en rappelle d'autres aussi qui sauveront les musiciens d'église d'un style stérile et sans rapport avec le peuple chrétien qui a tant besoin d'apprendre à chanter. D. P. B.

Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Vol. I à X. Kassel, Bärenreiter, 1949 à 1962 ; in-4.

Musik des Ostens. Sammelbände für historische und vergleichende Forschung, Band I. Ibid., 1962 ; in-8, 218 p.

Egon Wellesz. — Die Hymnen der Ostkirche. Basilienses de Musica orationes I. Ibid., 1962 ; in-8, 27 p.

On ne voit pas pourquoi l'ouvrage monumental qu'est incontestablement le MGG, est si peu répandu dans les pays de langue française, d'autant plus qu'il n'y existe aucune publication musicale de même ampleur ni de même valeur universelle. Il est certain que l'idée même de faire une encyclopédie puisse paraître aux uns dépassée et aux autres prématurée, à une époque où l'on se tourne plus volontiers vers l'avenir que de se pencher sur le passé, et où tout est en mouvement vers de nouveaux styles et de nouveaux moyens d'expression. Mais il serait imprudent de se désintéresser de l'histoire, surtout quand elle est présentée en fonction de ce qui est en train de se créer. Les quelques sept cents spécialistes, choisis dans différents pays, qui ont collaboré à cet ouvrage, en ont fait un manuel dorénavant indispensable à tout musicien. Les sujets n'ont pas été traités de la façon schématique propre au genre « dictionnaire », mais avec un souci de détail remarquable. A côté d'articles sur des sujets habituels on y trouvera des exposés très intéressants sur la topographie musicale, dans lesquels de nombreux pays sont présentés sous un angle peu étudié jusqu'ici. De même les chapitres consacrés à la pratique et à la pédagogie musicales, p. ex. l'article « Dirigieren », qui est un petit chef d'œuvre de la main de M. von Waltershausen. Signalons encore les exposés sur la psychologie de l'ouïe, l'ouïe par les couleurs *(Farbenhören)*, et aussi ceux qui donnent une idée de l'activité des éditeurs de musique, comme Durant, Breitkopf und Härtel etc. Plus d'un compositeur aura intérêt à lire attentivement l'article « Technique de l'édition », ou celui qui traite des droits d'auteur *(Gesellschaften für Urheberrechte)*. Ces articles sont les premiers du genre à être insérés dans une encyclopédie ; on les lira avec beaucoup plus de profit que certains articles de *Digest* sur les mêmes sujets, où les anecdotes tiennent tant de place que l'on en oublie l'essentiel. A côté de tant de positif il y a — une fois de plus — l'insuffisance de l'information au sujet de la musique russe. Si on peut se demander pourquoi des spécialistes comme Egon Wellesz n'ont pas été invités à se charger des articles sur la musique byzantine,

il est incontestable que ces sujets ont été traités avec compétence par Maria Stöhr (cf. *Kanon, Kontakion*). Les compositeurs russes au contraire sont présentés d'une façon partiale et incomplète, surtout en ce qui concerne leurs compositions religieuses. L'article sur Kastalsky par ex. ne consacre que quelques lignes à l'activité de ce musicien dans le domaine de la musique d'Église, pour faire grand cas de ses compositions « démocratiques » et « populaires ». L'auteur de la notice Madame Petrowa, a l'air d'estimer ces dernières beaucoup plus qu'elles ne le méritent. Pourquoi ignorer Archangelsky quand on accorde une place à Bortniansky ? Le déséquilibre paraît d'autant plus évident quand on considère le nombre des pages consacrées à des compositeurs occidentaux tombés dans l'oubli ou presque. Autre lacune : on cherchera en vain un article sur l'éditeur Jurgenson, qui publia à Moscou toutes les compositions religieuses de quelque importance et dont les catalogues constituent une mine de renseignements pour l'étude de la musique ecclésiastique russe. Tout ceci montre clairement l'intérêt de la nouvelle série « Musik des Ostens », dont nous tenons à saluer le premier volume avec enthousiasme. Publié avec l'aide de la *Johann Gottfried Herder Forschungsstelle für Musikgeschichte*, cette série se propose précisément de faire connaître la musique des peuples de l'est par des études sérieuses. Dans un premier article Elmar Arro fait le bilan et met les intéressés devant les problèmes principaux de l'histoire de ces différentes traditions musicales. Il propose un véritable plan d'études qui s'étend de la Russie à l'Éthiopie en englobant les questions de terminologie, de musicologie comparée etc. Deux autres articles intéresseront les lecteurs d'*Irénikon*, à savoir celui du même Elmar Arro intitulé « Ueber einige neuere deutsche Publikationen zur russischen Musikgeschichte », mais surtout l'étude de I. A. von Gardner sur le principe de la centonisation (terme emprunté au vocabulaire grégorien) dans la composition des tropes et sur l'importance de cette découverte pour l'étude des neumes de la notation « C ». Le savant musicologue fournit dans cet article un nouvel argument en faveur de sa thèse selon laquelle il s'agit de déchiffrer la notation paléo-russe à partir des neumes medio-russe et non point à l'aide de la notation byzantine comme le voulait Madame Palikarowa. Puisse cette nouvelle série trouver l'accueil qu'elle mérite si pleinement et puissent les spécialistes saisir cette occasion unique pour faire connaître les résultats de leurs recherches jusqu'ici condamnés à l'oubli dans la plupart des cas.

Il est tout à fait significatif que la série *Basilienses de musica orationes* commence par une conférence d'Egon Wellesz sur les hymnes de l'Église d'Orient. C'est un signe certain de l'intérêt chaque jour plus grand pour la musique orientale. Les 27 pages de ce fascicule contiennent une excellente introduction dans les problèmes et dans l'appréciation de la musique byzantine, dont l'auteur a saisi le secret comme aucun des musicologues contemporains. Au moment même où l'enthousiasme œcuménique risque de l'emporter sur le calme d'une étude sérieuse, une telle introduction pourra mettre les intéressés en garde contre des imitations stériles et des adaptations déformantes. D. P. B.

DISQUES

Johann Michael Haydn. — Requiem en do mineur (Schwann Verlag, Düsseldorf, AMS 6).

Pier Francesco Cavalli. — Messa Concertata (Schwann AMS 14/15).

Philippe de Monte. — Missa secunda sine nomine (Schwann AMS 5).

Taizé. — Orgue et flûte à bec (Studio SM 255-106).

Cet enregistrement a permis à nombre de mélomanes de prendre connaissance de ce chef d'œuvre inédit, particulièrement intéressant à cause des parallèles avec le Requiem de Mozart. Comme de tous les disques gravés sous les auspices de la Maison Schwann, on ne peut qu'en admirer la gravure soignée et la prise de son raffinée, tout comme l'interprétation lumineuse de l'orchestre du Mozarteum de Salzbourg. La Messa concertata de Cavallini est un autre spécimen de l'art de la Maison Schwann de retirer de l'oubli des œuvres de grande classe. Ce disque nous rappelle que ce ne fut point Claude Monteverde qui a inventé la Messe concertante, mais Cavalli, dont on ignore en général et l'œuvre et l'importance. Cette Messe, l'une des premières de l'école vénitienne, est admirablement interprétée par le chœur polyphonique de Milan et l'orchestre de l'Angelicum de la même ville. Les trois soli sont d'une finesse rare, surtout la voix d'Anne Maria Vallin est d'une qualité exceptionnelle dans le « Domine Deus ». Une heure de jouissance musicale certaine, après laquelle on sera quelque peu étonné du manque d'unité dans l'exécution d'un disque de la même maison et de la même série, à savoir la *Missa secunda sine Nomine* de Philippe de Monte. Les deux faces de ce disque contiennent, outre la Messe de de Monte, une Canzona pour orgue du même compositeur ainsi que le propre de la fête des Apôtres Philippe et Jacques et une antienne de la fête de S. Rombaut en grégorien (et une Canzona pour orgue). L'exécution du plain-chant a été confiée à deux chorales qui manifestement n'ont pas été formées d'après les mêmes principes techniques. Surtout dans l'Alleluia, où les deux styles voisinent dans un même morceau, les différences sont presque choquantes. Dans l'ensemble on préférera le style de la chorale d'hommes, en regrettant dans l'interprétation de celle des enfants les crescendos et les accents sur les aiguës, si contraires à l'esprit du chant grégorien. Mais la polyphonie de de Monte est interprétée avec une adresse digne de la grande tradition de Malines. — Le disque de Taizé a tout d'abord le grand mérite de souligner l'importance de la musique pour la vie chrétienne et de rappeler la fonction propre de l'orgue dans le culte. En effet, même en dehors des offices la musique religieuse se présente comme une « alliée dans la prière » et comme une aide efficace dans la montée de l'âme vers Dieu. Encore que les frères instrumentistes ne tiennent pas à donner des concerts, la qualité de leur exécution n'en est pas moindre et à la perfection technique s'ajoute une note d'intensité qui vibre dans les voûtes comme l'écho de la prière de ceux qui jouent. Après ce programme d'œuvres classique on serait tenté d'exprimer le désir de voir paraître un disque de Taizé consacré à des compositions plus récentes, dont la qualité religieuse souvent méconnue, pourrait être mise en relief par une exécution priante.

D. P. B.

Notices bibliographiques

LOUIS CAPÉRAN. — *A l'écoute du Concile.* L'Appel des non-chrétiens au salut. (Coll. L'Église en son temps), Paris, Éd. du Centurion, 1962 ; in-8, 156 p.

L'A. bien connu par ses études sur le salut des infidèles et sur la laïcité, est décédé accidentellement peu de temps après avoir écrit ce livre en vue du concile, dont il a pu à peine voir la préparation. Son petit livre, bien qu'œuvre de vétéran, cherche à s'ouvrir sur tous les problèmes modernes. Son information est plutôt celle de la grande presse, mais l'effort qu'il a fait pour situer les arêtes du mouvement missionnaire et du mouvement œcuménique dans l'ensemble de ses préoccupations, font apprécier sa largeur d'esprit.

YVONNE CHABAS, *De Nicée à Vatican II.* Paris, La Colombe, 1963 ; in-8, 200 p.

En huit chapitres, qui vont de Taizé à Taizé, — en passant par le Concile de Nicée, les querelles gréco-latines des VIIIe, IXe, XIe et XVe siècles, la Réforme, le mouvement d'Oxford, les Ordres anglicans, les Conversations de Malines et l'Abbé Couturier, — sont alignés ici les points saillants de l'histoire aptes à faire comprendre le problème de la division des chrétiens. Il y a de-ci de-là des erreurs, comme celle qui fait remonter le document « L'Église anglicane unie non absorbée », écrit en 1923, au monastère d'Amay, qui n'a été fondé qu'en 1925.

SUZANNE DESTERNES, *Petite histoire des Conciles.* Paris, Éd. Fleurus, 1962 ; in-8, 136 p.

Ce petit volume sans prétention et de lecture facile, n'a d'autre but que de mettre entre les mains de tout lecteur peu informé et désireux d'en savoir plus, les points de repères élémentaires de la vie conciliaire de l'Église. Il doit être ajouté à la liste déjà longue des ouvrages de ce genre, et dont les éditeurs ne se fatiguent pas.

ÉDITH STEIN, *Briefe an Hedwig Conrad Martius.* Munich, Kösel, 1960 ; in-12, 89 p.
HEDWIG CONRAD MARTIUS, *Die Geistseele des Menschens.* Ibid., 1960 ; in-12, 86 p.

Ces deux plaquettes font connaître les relations d'Édith Stein avec une de ses amies, qui étudiait en même temps qu'elle la métaphysique de l'esprit humain à l'Université de Cologne. Ces lettres s'échelonnent sur les années 1932 à 1940 et montrent combien elle était alors loin de la destinée qui l'attendait. En annexe courte biographie d'E. Stein.

DOROTHEA MOZLEY, *Newman Family Letters*. Londres, S. P. C. K., 1962 ; in-8, 219 p.

Collection de lettres de la famille Newman durant le siècle passé, utiles pour connaître le milieu où a vécu le grand converti.

J. PIEPER, « *Scholastik* ». Munich, Kösel, 1960 ; in-12, 264 p. — *Uber den Glauben*. Ibid., in-12, 1962, 126 p.

L'A. de ces petits traités popularise la substance et les principes de la doctrine de saint Thomas d'Aquin en la traduisant dans un langage plus semblable au langage de notre époque. Il fait le même travail sur le traité de la foi, donnant ainsi une plus grande diffusion à la doctrine thomiste.

J. MORSDORF, *Gestaltwandel des Frauenbildes und Frauenberufs in der Neuzeit.* (Coll. Munchener Theologische Studien), IIe Partie systématique. Munich, Max Hueber, 1958 ; in-8, 467 p.

L'A. consacre dix chapitres à analyser dans le détail quel a été le rôle et la place occupés par la femme dans la société moderne et conclut quel doit être son idéal dans la société contemporaine et à venir.

E.-M. JUNG-INGLESSIS, *Augustin Bea, Cardinal de l'Unité.* Paris, Éd, Saint-Paul, 1963 ; in-8, 128 p.

Grande figure de l'œcuménisme et du Concile, le Cardinal Bea a été l'objet d'une biographie aimable, parue d'abord en allemand à la Paulus-Verlag de Recklingshausen, et qui vient d'être traduite en français par Louis Thijssen. Ce volume contient en outre 50 pages de textes choisis — discours et articles — relatifs à la question de l'unité, qu'on est heureux de posséder réunis, et qui forment un ensemble où on aimera puiser.

Le Concile et la jeunesse, par une équipe de prêtres et de laïcs. (Coll. Essais pastoraux, II). Bruxelles, Lumen Vitae, 1962 ; in-8, 134 p.

Excellent manuel pour aider à expliquer, à la jeunesse surtout, le caractère spirituel du Concile. Des leçons, des suggestions pour sermons, des messes commentées, une bibliographie d'ouvrages accessibles à tous. A recommander aux établissements d'instruction.

Livres reçus

ABRAMTSOV, D. F., *The Orthodox Companion.* 2e éd. Brooklyn (N. Y.), Syrien Antiochian Orthodox Archdiocese, 1956 ; in-12, 235 p.

ATHÉNAGORAS, Metropolitan of Elaia, *The Present and the Future of the Greek Orthodox Church in Canada.* Report given in Ottawa, May 31st to June 2nd, 1961. Toronto, 1961 ; in-8, 96 p. (texte en anglais et en grec).

ATTWATER, D., *A List of Books in English about the Eastern Churches.* With a Foreword by Leo M. Mc Mahon. Newport (R. I.), St. Leo Shop, 1960 ; in-4, XVII-22 p.

ATTWATER, D., *Bouche d'Or, Voix de l'Église.* Paris, Mame, 1961 ; in-12, 280 p.

BASHIR, Archbishop Antony, *Studies in the Greek Orthodox Church.* 3e éd. S. l., 1960 ; in-12, 341 p.
Metropolitan Antony Bashir. An appreciation 1936-1961. S. l., s. d. ; in-4, 40 p., ill.

BARTH, I., *Le Ministère du Pasteur.* (Cahiers du Renouveau). Genève, Labor et Fides, 1961 ; in-12, 48 p.

BASTAS, E. Ch., *Οἱ καινούργιοι δρόμοι (Διήγημα).* Athènes, Ho Sofia, 1962 ; in-8, 250 p.

BELLOC, H., *Europe and the Faith.* Introd. b. D. Woodruff (Universe Books). Londres, Burns and Oates, 1962 ; in-12, 190 p.

BILALIS, Sp. S., *Ὁ λοτρωτικὸς διάλογος.* Athènes, Zoï, 1963 ; in-8, 187 p.

BONHOEFFER, D., *Résistance et soumission.* Genève, Labor et Fides, 1963 ; in-12, 206 p.

BURGELIN, P., *Jean-Jacques Rousseau.* Genève, Labor et Fides, 1962 ; in-8, 60 p.

CHRISTODOULIAS, P. D., *Ὁ γάμος λιμάνι ἢ ναυάγιο ;* Athènes, Zoï, 1963 ; in-12, 176 p.

CONSTANTELOS, D. J., *The Greek Orthodox Catholic Church.* 2e éd. New-York, 1962 ; in-8, 32 p.

GRANNY, T., *Our Lady and Reunion*. Graymoor-Garrison, Chair of Unity Apostolate, 1962 ; in-8, 176 p.

CYRILLE DE JÉRUSALEM (S.), *Catéchèses*, traduites et présentées par J. Bouvet (Les écrits des Saints), Namur, Éd. Soleil levant), 1962 ; in-12, 556 p.

DEFOSSA, J. et M.-L., *Entre tes mains, Seigneur !* Bruxelles, Lumen Vitae, 1962 ; in-12, 256 p.

DIMOPOULOS, G. I., *Πρὸ τῆς θυσίας*. Athènes, Ho Sotir, 1962 ; in-8, 252 p.
—, *Τὰ πάθη τὰ σεπτά*. Ibid., 1963 ; in-8, 361 p.

DUPEYRAT, E., *De Gengis-Khan à la Chine populaire*. Paris, Éd. franciscaines, 1962 ; in-8, 126 p.

ERASTIS, monachos, *Δύο σύγχρονοι ἅγιοι : Παναγῆς Μπασιᾶς, Γεράσιμος Μενάγιας*. Athènes, Zoï, 1963 ; in-16, 94 p.

FERRIER, F., *La pierre de scandale* (Jalons de « Je sais, je crois ».) Paris, Fayard, 1962 ; in-8, 122 p.

GALANOPOULOS, Métrop. Meletios, *Διατί ταφή καὶ ὄχι καῦσις τῶν νεκρῶν*. Athènes, 1962 ; in-8, 48 p.

GKATZIROULIS, N., *Ἄνθη ἀπὸ τὴν ποίησι τοῦ Γολγοθᾶ*. Athènes, Zoï, 1963 ; in-12, 192 p.

GORRÉE, G., *Pauline Jaricot, une laïque engagée*. Paris, La Colombe, 1962 ; in-8, 132 p.

HAYEK, M., *Le chemin du désert. Le Père Charbel moine d'Orient*. Paris, Mappus, 1962 ; in-8, 188 p., nomb. ill.

HATEGAN, V., *Fifty Years of the Romanian Orthodox Church in America*. Jackson (Mich.), Romanian Orthodox Episcopate of America, 1959 ; in-8, 40 p.

HOUANG, F., *Le Bouddhisme* (Je sais, je crois, 145). Paris, Fayard, 1963 ; in-8, 128 p.

HYDE, D., *J'ai été communiste*. Paris, Éd. du Centurion, 1962 ; in-12, 282 p.

JAVIERRE, A., *La primera « diadoché » de la patristica y los « ellogimoi » de Clemente Romano*. (Bibl. del Salesianum, 40). Turin, Soc. Édit. Internazionale, 1958 ; in-8, 158 p.

JOBIT, P., *Saint Thomas de Villeneuve*. (Bibl. Ecclesia 63.). Paris, Fayard, 1961 ; in-8, 266 p.

KRAUS, A., *Vom Wesen und Ursprung der Dummheit*. Cologne, Hegner, 1959, in-12, 124 p.

KUHN, H., *Romano Guardini*. Der Mensch und das Werk. Munich, Kösel, 1961 ; in-12, 112 p.

KÜHNER, H., *Vincenz von Paul.* Cologne, Bachem, 1963 ; in-12, in-8, 308 p.

LECLERC, E., *Exil et tendresse* (Présence de Saint François, 12). Paris, Éd. franciscaines, 1962 ; in-12, 224 p.

LOUIS, M., *Du pain et des livres* (Jalons de « Je sais, je crois »). Paris, Fayard, 1963 ; in-8, 108 p.

LUTHI, W., *Les Béatitudes* (La Foi et la Vie). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963 ; in-12, 128 p.

LYON, J., *Et Après ?,* (Jalons de « Je sais, je crois »). Paris, Fayard, 1962 ; in-8, 128 p.

MANIATOPOULOS, archim. Gr., *'Εντυπώσεις ἀπὸ τὴν Γιωγοσλαυΐαν.* Le Caire, 1962 ; in-8, 71 p.

MARGOT, J.-C., *Les Épîtres de Pierre.* Commentaire. Genève, Labor et Fides, 1960 ; in-8, 144 p.

MAURY, P., *Trois histoires spirituelles* ; *S. Augustin, Pascal, Luther.* Genève, Labor et Fides, 1963 ; in-12, 198 p.

MAXIMOS, *All-Einsin Christus,* Einsiedeln, Benziger, 1961 ; in-12, 96 p.

MAYER, J. E., *Siebzig fältige Frucht vom Gottesword im Kirchenjahr.* I. *Die Lesungen* ; II. *Die Evangelien.* (*Gescherk Tyrolia Taschenbücher G,* 21, 26). Innsbruck, Tyrolia 162-63, in-12 ; 226 + 228 p.

MOREL, B., *Dialectiques du Mystère.* (Investigations, 17). Paris, La Colombe, 1962 ; in-8, 136 p.

MOUBARAC, Y., *L'Islam.* (Coll. Église vivante). Tournai, Casterman, 1962 ; in-8, 216 p.

NOCENT, A., *Contempler sa gloire* (Avent, Noël, Épiphanie). Paris, Éd. Universitaires, 1960 ; in-8, 228 p.

OGER, H.-M., O. P., *Spiritualité pour notre temps.* Une introduction à la vie spirituelle. Paris, Spes, 1963 ; in-12, 266 p.

PALLADIUS, P., *Paroisses vivantes.* Genève, Labor et Fides, 1963 ; in-12, 178 p.

PANAGIOTOPOULOS, D. G., *'Η χριστιανικὴ ἀνατροφὴ* (*'Οδηγίαι διὰ τοὺς γονεῖς*). Athènes, Ho Sotir, 1962 ; in-16, 206 p.
— *Προσευγαὶ τῶν παιδιῶν.* Ifiid., 1962 ; in-16, 93 p.

PAPAKOSTAS, S., *Τὸ βάπτισμα.* Athènes, Zoï, 1963 ; in-16, 125 p.

PAPOUTSOPOULOS, Ch., *Διὰ πονοῦντας καὶ θλιβομένους.* Athènes, Ho Sotir, 1963 ; in-16, 153 p.

— et FRANKOPOULOS, A. S., *Κυριακοδρόμιον.* T. III. *Εὐαγγελικαὶ περικοπαὶ Λουκᾶ.* Ibid., 1962 ; in-8, 268 p.

Petit, F., *Proclamer la Parole* (Coll. Sous la main de Dieu). Paris, Éd. Fleurus, 1963 ; in-12, 160 p.

Piault, B., *Qu'est-ce qu'un Sacrement ?* (Je sais, je crois », 49). Paris, Fayard, 1963 ; in-8, 144 p.

Pozo, C., S. J., *Una teoria en el siglo XVI sobre la relacion entre infalibilidad pontificia y conciliar* (Arch. Teol. Gran 25). Grenade, Centreo de Estudios Postridentinos, 1962 ; in-8, 68 p.

Schrott, A., S. J., *Schule der Laienaskese* (Geschenk Tyrolia, Taschenbucher, G 17). Innsbruck, Tyrolia, 1962 ; in-12, 208 p.

Sheppard, L. C., *The Mass in the West* (Gaith and Fact Books). Londres, Burns et Oates, 1962 ; in-12, 110 p.

Sitwell, G., *Medieval Spiritual Writers* (Faith and Fact Book, 40). Londres, Burns et Oates, 1961 ; in-12, 144 p.

Soroka, I. R., Soroka, Vl. G. et Serdynski, R., *Divine Liturgy of the Eastern Orthodox Church. Arranged for Two-part Singing*. Donora (Pa.), 1958 ; in-8, 44 p.

Stamos, P. G., *'Ιωάννου τοῦ Χρυσοστόμου 'Ομιλίαι περὶ τῆς ἀνατροφῆς τῶν τέκνων. Εἰσαγωγή, νεοελληνικὴ ἀπόδοσις, σημειώσεις*. Athènes, 1962 ; in-8, 119 p.

Stavridis, V. T., *Οἱ λαϊκοὶ ἐν τῷ 'Ορθοδόξῳ κόσμῳ*. Istanbul, 1961 ; in-8, 30 p.

— *'Η Γ' Γενικὴ Συνέλευσις τοῦ Π. Συμβ. τῶν 'Εκκλησιῶν ἐν Νέῳ Δέλχι τῶν 'Ινδιῶν*. Extr. de *'Ορθοδοξία*. Ibid., 1961 ; in-8, 11 p.

— *'Η Θεολογικὴ Σχολὴ τῆς Χάλκης. 'Ιστορικαὶ συμβολαί*. Extr. de *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*. Thessalonique, 1962 ; in-8, 20 p.

— *Σκέψεις Ρωμαιοκαθολικοῦ θεολόγου ἐπὶ τῶν ἐνωτικῶν προβλημάτων*. Istanbul, 1963 ; in-8, 20 p.

— *Δημοσιεύματα* (1951-1961). Ibid., 1963 ; in-8, 14 p.

Stelzenberger, J., *Das Gewissen*. Paderborn, Ed. F. Schöningh, 1961 ; in-8, 72 p.

Stephanos, Hieromonachos Iviritis, *'Ιερὰ ἀκολουθία, παράκλητος κανών, ἱστορικὸν καί τινα θαύματα τῆς... θεοτόκου... Πορταϊτίσσης*. Hagion Oros, 1960 ; in-8, 94 p.

Stoeckle, B., *Gratia Supponit Naturam* (Studia Anselmiana 49). Rome, Herder, 1962 ; in-8, 406 p.

Tournier, P., *Difficultés conjugales*. (Croire, penser, espérer). Genève, Labor et Fides, 1961 ; in-12, 60 p.

Trempelas, P. N., *'Υπόμνημα εἰς τὰς Παροιμίας (Κείμενον, σύντομος ἑρμηνεία, σχόλια καὶ πρακτικαὶ παρατηρήσεις). Συνεργασίᾳ 'Ηρ. Παπαδημητρίου καὶ Νικ. Βασιλειάδου*. Athènes, Ho Sotir, 1962 ; in-8, η'-312 p.

— *'Αδὰμ καὶ Εὔα*. Ibid., 1962 ; in-16, 183 p.

— Ὁ προφήτης Ἰωνᾶς (*Κείμενον, σύντομος ἑρμηνεία, σχόλια καὶ πρακτικαὶ παρατηρήσεις*). Ibid., 1962 ; in-8, 88 p.

TRIFA, Bishop Valerian, *Holy Sacraments for Orthodox Christians*. Jackson (Mich.

TROCMÉ, A., *Jésus-Christ et la révolution non violente*. Genève, Labor et Fides, 1961 ; in-8, 206 p.

TRUC, G., *Histoire des Religions*. Paris, Éd. Spes, 1961 ; in-8, 480 p.

TSETZIS, G. Ph., *Ἡ ἔνταξις τῶν ἁγίων εἰς τὸ ἑορτολόγιον τῆς Ἐκκλησίας*. Istambul, 1961 ; in-8, 87 p.

TYMPANIDON, D. V., *Τὸ ἀγρίμι* (*Διήγημα*). Athènes, Elpis, 1962 ; in-16 109 p.

VANDENBERGHE, B., *Nos Pères dans la Foi*. Bruxelles, Éd. Études religieuses, 1962 ; in-12, 178 p.

YEVTUSHENKO, *Selected Poems*. Harmondsworth, The Penguin Books, 1962 ; in-12, 92 p.

ZELLER, R., *Sainte Catherine de Sienne* (Bibl. Ecclesia, 73). Paris, Fayard, 1962, in-8, 158 p.

ZERNOV, N., *Vselenskaja Cerkov i Russkoe Pravoslavie*. Paris, YMCA, 1952 ; in-12, 320 p.

Album Aniversar. Congresul Episcopiei « Vatra Romåneasca » Iulie 1954. Jackson (Mich.), Romanian Orthodox Episcopate, s. d. ; in-4, 183 p., ill.

The A. C. R. Y. Annual 1962. Amerikanskoj Karpato-Russkoj Molodezi Kalendar na hod 1962. Volume XIV. Johnstown (Pa.) ; in-8, 176 p., ill.

Le Baptême d'après les Pères de l'Église, textes choisis et présentés par A. Hamman (Coll. Lettres chrétiennes, S. J.). Paris, Grasset, 1962 ; in-12, 302 p.

Beliefs of Orthodox Christians. Jackson (Mich., Romanian Orthodox Episcopate, s. d. ; in-16, 96 p.

Calendarul Bisericii Catolice Romåne din Statele Unite 1962. Cleveland (Ohio), St Helena's Church ; in-8, 228 p., ill.

Calendarul Solia 1961, 1962 et 1963, sub îngrijirea P. Sf. Sale Calerian D. Trifa. Jackson, (Mich.), Romanian Orthodox Episcopate. 2 vol. in-8, 220, 248-216 p., ill.

Calendarul Solia 1963, en roumain, éd. Romanian Orthodox Episcopate of America, 1963 ; in-8, 216 p.

The Catholic Directory A. D. 1961. Philadelphia, Byzantine Rite Atcheparchy, 1961 ; in-8, 255 p., ill.

Un Concilio para nuestro tiempo. Trad. espagnole par A. Romeu, Barcelone, Ed. Estela, 1962 ; in-8, 168 p.

The Directory A. D. 1962/63. Philadelphie, Ukrainian Catholic Archeparchy, 1962 ; in-8, 219 p., ill.

Ich bin Christ. Fruhchristlische Martyrenakten. Anmerk. v O. Hagemeyer und B. Hürtgen. Düsseldorf, Patmos, 1961 ; in-12, 262 p.

Pour l'insertion du nom de S. Joseph aux prières de la Messe. Extrait des Cahiers de Joséphologie, Montréal, Centre de Rech. et de Docum. 1961 ; in-8, 76 p.

Kanadskij Pravoslavnyj Kalendarj na 1962 god. Toronto Diocesan Council of the Russian Orthodox Church in Canada ; in-8, 136 p., ill.

Holy Liturgy for Orthodox Christians. Jackson (Mich.). Romanian Orthodox Episcopate, 1958 ; in-16, 105 p.

Logos. Monografias y Sintesis Bibliografia de Filologia Griega. Vol. I., Barcelone, Ed. de l'Université, 1960 ; in-8, 578 p.

Das Neue Testament. Übers. v. Fritz Tillmann. Munich, Kösel, 1962 ; in-12, 900 p.

Het Oosten Bidt. Nederlandse bewerking van Mgr Perridon. Rotterdam, De Forel, 1960 ; in-16, 134 p.

Pastorale d'aujourd'hui. Bilan et perspectives. (Congrès de pastorale, Fribourg 1961). Bruxelles, Éd. du Cep, 1963 ; in-8, 264 p.

Romanian Orthodox Episcopate, s. d. ; in-16, 171 p., ill.

The Romanian Orthodox Liturgical Music. Compositions arranged for choir of three voices according to the traditional melodies of the Orthodox Church of Romania. Edition revised and improved. Jackson (Mich.), Romanian Orthodox Episcopate, 1959 ; in-4, 58 p. (partie anglaise) et 58 p. (partie roumaine).

Service Book of the Holy Eastern Orthodox Catholic and Apostolic Church. 3e éd. Brooklyn (N. Y.), Syrian Antiochian Orthodox Archidiocese, 1960 ; in-12, 258 p.

Ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος καὶ ἡ ἐξομολόγησις. Athènes, Zoï, 1963 ; in-16, 94 p.

Γ' Συνέδριον Θεολόγων "Ἔφεσο". Εἰσηγησεις, συζητήσεις. Ἀδῆναι. θεσσαλονίκη 1962. Athènes, 1963 ; in-4, 81 p. (polycopié).

Θησαυρὸς προσευχῶν. Athènes, Zoï, 1963 ; in-16, 191 p.

Travail et Condition humaine. Semaine des intellectuels catholiques 1962. Message d'ouverture de S. E. le card. Feltin. Paris, Fayard, 1963 ; in-12, 284 p.

Ukrainskyj Pravoslavnyj Kalendar na 1962 rik. South Bound Brook (N. J.), Ukrainian Orthodox Church of USA ; in-4, 160 p., ill.

Imprimatur ; *Cum permissu superiorum.*
F. Toussaint, vic. gen.
Namurci, 4 juin 1963.

963-1963

LE MILLÉNAIRE DU MONT ATHOS

Études et Mélanges

publiés sous les auspices de l'Ordre bénédictin et à l'initiative du Monastère de Chevetogne à l'occasion des fêtes jubilaires de la Sainte Montagne.

Deux volumes in-8° de 480 pages environ chacun.

Le premier volume, sous presse, sera mis en vente en août prochain. Il sera présenté au Congrès des fêtes athonites qui auront lieu à Venise sous la présidence de l'Abbé-Primat de l'Ordre bénédictin, du 3 au 6 septembre 1963 à la Fondazione Giorgio Cini (Ile Saint-Georges-le-Majeur).

Prix du 1er volume : 380 fr. b. Souscription : 304 fr. b. (20% de réd.). La souscription prend fin le 15 juillet 1963.

Les souscripteurs du 1er volume bénéficieront également d'une réduction de 20% pour le second.

Tome I.

Introduction, par Dom Olivier ROUSSEAU, O. S. B.

1. *Du monachisme primitif au monachisme athonite*, par Jean DÉCARREAUX.
2. *La vie de saint Athanase l'athonite*, par le Professeur Paul LEMERLE.
3. *La conversion de saint Athanase l'athonite à l'idéal cénobitique et l'influence studite*, par Dom Julien LEROY.
4. *L'higoumène dans la Règle de saint Athanase l'athonite*, par Dom Pierre DUMONT, O. S. B.
5. *Un canone inedito in onore di Sant' Atanasio l'Atonita*, par le D. Atanasio KOMINIS.
6. *Kaiser und Mönch auf dem Athos*, par le Professeur Franz DÖLGER.
7. *Alphonse V d'Aragon et le Mont Athos*, par Dom Anscaire MUNDÓ, O. S. B.
8. *L'érémitisme en Occident jusqu'en l'an mil*, par Dom Jean LECLERCQ, O. S. B.
9. *« Orientale lumen » et « Magistra Latinitas » :* Greek influences on Western Monasticism (900-1100), par les Professeurs R. M. Mc NULTY et B. HAMILTON.
10. *Monasteri e monachi italiani all' Athos nell' alto Medievo*, par le Professeur Agostino PERTUSI.
11. *Sedere : A propos de l'hésychasme en Occident*, par Dom Jean LECLERCQ, O. S. B.
12. *L'importance du monastère serbe de Chilander pour le développement du monachisme athonite*, par le Professeur Dimitri DIMITRIEVIĆ.

13. *Le Mont Athos et la Russie*, par le Professeur Igor SMOLITSCH.
14. *Hésychius le Sinaïte et ses Centuries*, par le R. P. Jean KIRCHMEYER, s.j.
15. *Le monachisme intériorisé*, par le Professeur Paul EVDOKIMOV.
16. *Le monachisme — réalité et idéal — dans l'œuvre de Dostoievski*, par le Professeur Léon ZANDER.
17. *La signification spirituelle de l'Athos*, par M. Constantin KONSTANTOPOULOS, Gouverneur de la Sainte Montagne.
18. *La condition internationale de l'Athos*, par le Dr. Nicolas ANTONOPOULOS.
19. *La liste des Prôtes de l'Athos*, par le R. P. Jean DARROUZÈS, A. A.

Tome II.

COLLABORATIONS PRÉVUES POUR LE SECOND VOLUME.

1. *État actuel de l'Athos*, par le Professeur Hamilcar ALIVISATOS.
2. *Note sur les deux Vies de saint Athanase l'Athonite*, par Dom Julien LEROY, o. s. b.
3. *L'Athos et les Italo-Grecs*, par le R^{me} P. Téodoro MINISCI.
4. *Le Monastère de Boulevtheria et son absorption par Lavra*, par le Professeur Jacques BOMPAIRE.
5. *Le tome hagiorite de* 1340, par le R. P. Jean MEYENDORFF.
6. *Grégoir Palamas et la procession du Saint Esprit*, par le Professeur Giorgio SCHIRÒ.
7. *L'interprétation palamite de la vision de saint Benoît*, par Dom Emmanuel LANNE, o. s. b.
8. *Tradition hésychaste et spiritualité cistercienne*, par le R. P. Placide DESEILLE, O. cist. R.
9. *Nil Sorskij et l'hésychasme slave*, par le R. P. Georges FLOROVSKY.
10. *La communion et la vie sacramentelle au Mont Athos*, par le R. P. J.-M. LE GUILLOU, o. p.
11. *Les saints du Mont Athos*, par Mgr l'Évêque Basile KRIVOSHEIN.
12. *Le Père spirituel et la direction spirituelle au Mont Athos*, par le R. P. André SCRIMA.
13. *Parfeny Aggeev, Igumen of Gulitsy and Russian athonite Monks of his time* (1807-1878), par le Dr. S. BOLSHAKOFF.
14. *L'Athos et les Slaves*, par le Professeur A. DUJCEV.
15. *A la veille de la controverse entre Grecs et Russes à l'Athos*, par le Dr. A. E. TACHIAOS.
16. *La Roumanie au Mont Athos*, par le Dr. G. RACOVEANU.
17. *L'architecture au Mont Athos*, par le Professeur Paul MYLONAS.
18. *Les mosaïques et les fresques au Mont Athos*, par le Professeur A. XYNGOPOULOS.
19. *Les icones portatives au Mont Athos*, par le Professeur M. CHADZIDAKIS.
20. *Évolution théologique de la peinture athonite*, par le R. P. G. VALENTINI, s. j.
21. *Contribution à l'étude de la peinture murale de Lavra*, par le Professeur Grigori NANDRIS.
22. *L'art pictural athonite*, par le Dr. Alexandre EMBIRICOS.
23. *Souvenirs personnels sur le Mont Athos*, par Mgr l'évêque CASSIEN.
24. *Bibliographie du Mont Athos*, par Dom Irénée DOENS, o. s. b.

D'autres collaborations seront éventuellement ajoutées.

IRÉNIKON

Tome XXXVI 3e trimestre 1963

Éditorial

L'été de cette année a vu se dérouler de nouveaux événements œcuméniques importants (Montréal, Helsinki, Toronto, Rochester). Ils ont confirmé d'une manière impressionnante cette phrase du « Message aux Églises » de la quatrième Conférence mondiale de Foi et Constitution (Montréal 13-26 juillet) : « Nous sommes en marche vers l'Unité chrétienne... Dans un monde au sein duquel Dieu est mystérieusement à l'œuvre en vue de son salut, nous chrétiens nous sommes irrésistiblement conduits et poussés à nous unir ». « Et cela nous l'entendons d'une réalité œcuménique qui s'affirme à une allure plus rapide que notre aptitude à la saisir ou à l'exprimer ». Et, à la fin du message, on constatait que « nous sommes témoins aujourd'hui d'ouvertures que la foi était seule, hier encore, à entrevoir ». « Un long chemin, ajoutait-on, reste néanmoins à parcourir ». Quant à l'Église catholique romaine, les contacts qui se multiplient avec elle « nous permettent de nous associer à l'examen auquel elle se livre touchant sa vie et son action ; ce qui n'est pas sans poser aussi maintes questions au reste de la chrétienté ».

Ces paroles sont confirmées encore par d'autres déclarations. Ainsi, le message final du troisième Congrès anglican mondial à Toronto (12-23 août) a souligné que les anglicans « ne peuvent vivre isolés des autres chrétiens et comptent collaborer bien plus étroitement que par le passé avec les autres Églises ». De son côté le Dr. Franklin Clark Fry, dans son discours d'ouverture de l'Assemblée générale de la Fédération luthérienne mondiale tenue à

Helsinki (30 juillet-11 août), a déclaré que l'isolement des Églises les unes par rapport aux autres était démodé, et ajouté que les Églises luthériennes étaient « spirituellement prêtes à se joindre où que ce soit aux frères qui recherchent la plus complète unité de tous ceux qui, dans un monde hostile, appellent Jésus-Christ le Seigneur ». Le Comité central du Conseil œcuménique des Églises réuni au mois d'août à Rochester (USA) n'a pas manqué d'attirer l'attention sur l'évolution récente de la situation interconfessionnelle, tout en insistant sur la nécessité d'un véritable dialogue œcuménique avec référence spéciale au catholicisme romain.

Notons cependant que, dans l'euphorie actuelle, le danger de l'impatience et de la tendance à vouloir brûler les étapes est réel. Ceci s'est par exemple subitement manifesté à un moment précis durant la rencontre de Montréal, à l'occasion du discours du Dr. Harms, quand il fut question des relations entre l'Église romaine et le Conseil œcuménique des Églises. Ce discours qui faisait allusion à certaines attitudes romaines du passé envers le Mouvement œcuménique, a offusqué plusieurs catholiques présents, et même quelques délégués de la Conférence. Il est vrai que, dans le climat de fraternité qui régnait à Montréal, on ne s'attendait pas à ces quelques mauvais souvenirs de « notre histoire commune ». Mais ne fallait-il pas écouter jusqu'au bout l'orateur, et tenir compte de ses appréhensions, qui restent tout simplement celles de l'immense majorité du monde chrétien non-romain ? On a cité avec mauvaise humeur cette phrase du discours : « La papauté, par exemple, n'est-elle pas en fait un moyen de rétrécir le canal par où passe l'action du Saint Esprit ? ». Nous répondrons évidemment non *à la question ainsi posée. Et nous le ferons avec d'autant plus de conviction que la grâce de la papauté est pour ainsi dire devenue visible au monde entier depuis quelques années. Mais c'est précisément d'une visibilité qui opère dans l'humilité et la simplicité que nous avons le plus besoin.*

Ce n'est que depuis peu qu'on sait à nouveau, mieux que jadis, combien tous les évêques sont dans l'Église des organes privilégiés de l'action du Saint Esprit. Cela n'aurait jamais dû être ignoré ni méconnu, car sinon « comment laisser le Saint-Esprit accomplir librement son œuvre sans le corps tout entier du Christ » ? (Harms).

Il s'agira donc de rendre de plus en plus visible la vraie fonction de l'évêque. Celle-ci, il ne faut pas l'oublier, est rejetée par une très grande partie de la chrétienté, qui n'en voit plus la valeur proprement spirituelle et essentiellement ecclésiale. Il n'y a donc pas lieu de s'énerver trop vite en entendant des messages comme celui du Dr. Harms. Nous avions nettement l'impression que ce fut, au fond, un message irénique.

* * *

Au moment où nous écrivons ces lignes, la presse annonce le refus de l'Église orthodoxe de Grèce de participer à la conférence interorthodoxe de Rhodes organisée en vue de l'envoi d'observateurs à la seconde session du concile. L'archevêque d'Athènes, Mgr Chrysostome, primat de cette Église, a prononcé à l'adresse de l'Église catholique romaine des paroles dures, bien plus directes encore que celles du pasteur luthérien cité plus haut. Fondamentalement cependant, leurs griefs se rejoignent. Tous ceux qui ont à cœur l'unité chrétienne se tournent en ce moment vers le Concile qui reprend ses séances. Paul VI a plus d'une fois déjà montré sa volonté de rendre à l'Église tous ses moyens d'épanouissement authentique. On est donc en droit d'attendre du Concile de grands résultats, qui doivent s'exprimer non pas tant dans des documents que par des actes.

Les communiqués de presse annoncent la création à Rome d'un Secrétariat pour amorcer un dialogue avec les grandes religions non chrétiennes. On a délibérément séparé cet organisme nouveau du Secrétariat pour l'Unité. Ce sont en effet deux choses absolument différentes. Le dialogue avec les religions non chrétiennes, s'il a lieu, aboutira sans doute très vite à cette objection fondamentale que nous feront ces religions : « Vous prétendez nous apporter un message, mais il nous arrive par des confessions chrétiennes séparées, qui ne s'entendent pas. Commencez, vous, par vous entendre ». Le Christ n'a-t-il du reste pas demandé dans sa grande prière : « Qu'ils soient Un, afin que le monde croie » ? L'occasion se présenterait alors peut-être pour tous les chrétiens de proclamer à la face du monde les éléments de leur accord sur le Kérygme essentiel de l'Évangile.

Ce serait, en même temps qu'un signe de repentance par rapport à nos divisions, une affirmation des points communs de notre foi. Du même coup, le Concile échapperait à la tentation de se croire une sorte d'eschatologie devancée, et aurait répondu à ce que le monde lui demande d'une manière confuse.

La Collégialité Épiscopale

Importance du problème.

Les théologiens se demandent parfois si le régime de l'Église, tel qu'il a été voulu par son divin Fondateur, est monarchique, oligarchique ou démocratique. En réalité, c'est là un problème mal posé ; car l'Église, en tant que société divino-humaine d'un genre tout-à-fait particulier, échappe à toutes les classifications des constitutions humaines. L'Église a quelque chose de monarchique par son chef unique, qui est le Christ, et par le premier de ses pasteurs humains, qui est l'Évêque de Rome. Elle a quelque chose d'oligarchique, si l'on considère le petit nombre de ceux qui y exercent le pouvoir. Elle a aussi quelque chose de démocratique, par le sacerdoce royal de ses fidèles et la mission apostolique confiée à tous ses membres. Mais, à parler strictement, elle n'est rien de tout cela en particulier, et elle est tout cela à la fois.

Le Christ a voulu un minimum de constitution extérieure autour duquel l'Église a développé son organisation d'après des formes très variables selon les personnes, les temps et les lieux. Cette diversité de sa nature contingente peut encore évoluer indéfiniment, restant sauf le noyau intangible de constitution voulu par son divin Fondateur. C'est ainsi que l'Orient chrétien a adopté en général des formes d'organisation plus démocratiques et plus décentralisantes, alors que l'Occident s'est acheminé peu à peu vers des formes qui rappellent plutôt la monarchie absolue et la centralisation presque totale de tous les pouvoirs de juridiction entre les mains du seul Évêque de Rome.

Toutes ces formes d'organisation sont légitimes, à condition cependant qu'elles respectent la constitution divine de l'Église. Pousser, par exemple, les formes démocratiques et décentrali-

santes jusqu'à l'extrême peut aboutir à la négation de tout pouvoir central et à la constitution d'Églises particulières absolument autonomes, au détriment de l'unité voulue par le Christ. D'autre part, pousser l'élément monarchique et centralisateur jusqu'à ses extrêmes limites aboutit fatalement à transformer l'Église en société purement humaine et extérieure, soumise à un chef unique, de qui tous les autres chefs reçoivent leurs pouvoirs et leur mandat, par manière de délégation permanente ou occasionnelle.

C'est précisément ce glissement de l'Église catholique vers des formes de gouvernement autocratique individuel que le Concile œcuménique doit, nous semble-t-il, redresser.

Ce redressement s'impose si l'on veut que notre Orient uni, avec ses formes particulières d'organisation et de gouvernement interne, ne soit pas dans le catholicisme comme un corps étranger, une exception mal tolérée, une concession paternaliste, alors que son organisation et ses conceptions ecclésiologiques sont parfaitement apostoliques.

Ce redressement s'impose aussi si l'on veut continuer le dialogue avec l'Orthodoxie et le Protestantisme. En particulier, l'Orthodoxie se refuse à voir dans l'hypertrophie de la primauté romaine une évolution normale du noyau primitif déposé par le Seigneur dans la constitution divine de l'Église, et accuse la papauté d'accaparer le pouvoir pour des raisons d'ambition ou d'intérêt humain.

Ce redressement s'impose enfin si l'on veut rester fidèle à la pensée du Christ et à la tradition des Apôtres et des Pères de l'Église. L'apostolat, en particulier l'apostolat missionnaire, suppose une responsabilité collective de tout l'épiscopat dans la prédication de la Parole. Les évêques ne sont pas des gouverneurs de province, chargés d'exécuter les directives d'une autorité centrale, seule responsable en définitive du magistère ecclésiastique, du culte liturgique et du pouvoir de juridiction. Les Évêques sont les successeurs des Apôtres, ou plus exactement, le Collège épiscopal succède au Collège apostolique. *Le pouvoir dans l'Église appartient fondamentalement au Collège des Apôtres et de leurs successeurs, sous la direction du coryphée des Apôtres, Pierre, et de ses successeurs*, les évêques de Rome. Les évêques, enfin, ne sont

pas responsables de leurs seuls diocèses et n'ont pas de pouvoir que sur leurs seuls diocèses : en union avec leur chef, l'évêque de Rome, et sous sa direction, ils ont la responsabilité collective de toute l'Église, et ils exercent avec lui, de quelque manière, un pouvoir collectif sur l'Église universelle. C'est tout cela qu'on désigne en parlant de la collégialité épiscopale. Idée riche, aussi ancienne que l'Évangile mais fortement estompée dans les conceptions et la pratique de ces derniers siècles et qu'il s'agit, à l'occasion du Concile, de remettre en lumière.

Dans l'Écriture.

La collégialité du gouvernement de l'Église est une idée aussi ancienne que l'Évangile. Le Collège apostolique, en effet, est désigné dans les Évangiles par l'expression plus concrète : « Les Douze ». Les Douze constituent les fondements de l'Israël nouveau, dont ils sont à la fois les Pères et les juges (Matthieu XIX, 27). C'est ce que symbolise d'ailleurs leur nombre douze. Avec la défection de Judas, il apparaît indispensable de lui trouver un remplaçant pour que le Collège reste complet. Les Douze sont à jamais les fondements de l'Église : « Le rempart de la ville (de la Jérusalem céleste), dit saint Jean dans son Apocalypse (XXI, 14), repose sur douze assises portant chacune le nom de l'un des douze Apôtres de l'Agneau ». L'Église repose donc sur le fondement des douze Apôtres et de leurs successeurs. Gouvernement collégial.

Les Douze ne sont cependant pas un groupement occasionnel et inorganique. Ils forment un Collège, ayant un président : « Pierre et ceux qui sont avec lui », disent les évangélistes (Marc I, 36 ; Luc IX, 32 ; VIII, 45).

Pierre apparaît bien dans la vie de la primitive Église comme le principal responsable, mais toujours en tant que chef du Collège apostolique, qui partage avec lui ses responsabilités. Lorsque Philippe évangélise la Samarie, « Pierre accompagné de Jean l'y suivent pour confirmer les convertis » (Actes VIII, 5, 14-16). Jésus n'avait-il pas envoyé les Douze en mission deux à deux (Marc VI, 7) ?

Partout on voit les Apôtres exercer collégialement leur mission. Converti à la foi chrétienne, Paul « essayait, disent les Actes, de

se joindre aux disciples... Barnabé le prit avec lui et l'amena *aux Apôtres... Dès lors il allait et venait avec eux...* prêchant avec assurance au nom du Seigneur » (Actes IX, 26-28). « Au bout de trois ans, écrit-il, je montai à Jérusalem pour voir Céphas » (Galates I, 18)... Ensuite, au bout de quatorze ans, je montai à Jérusalem avec Barnabé et Tite... et je leur exposai (c'est-à-dire au Collège apostolique) l'Évangile que je prêche parmi les nations, mais séparément aux notables, de peur de courir ou d'avoir couru pour rien... Et les colonnes, Jacques, Céphas et Jean me tendirent la main en signe d'association » (Galates II, 1, 2-9).

Partout l'évangélisation paraît collective. Bien que la mission auprès des Juifs soit plus spécialement le rôle de Pierre et celle des Gentils le rôle de Paul (Galates II, 7-9), nous savons cependant que Paul s'adresse toujours aux Juifs avant d'aller aux païens (Actes XVI, 13 ; XVII, 1, 10 ; XVIII, 4 ; 8-10 ; XXVIII, 17 etc.) et que Pierre évangélise également des païens (Actes X et XI). Pierre vient à Antioche où Paul et Barnabé évangélisent (Galates II, 11), et finalement Pierre et Paul évangélisent tous deux à Rome, Église fondée par Paul autant que par Pierre. La mémoire de Paul est, dans le culte liturgique, inséparablement liée à celle de Pierre, et les icones byzantines les représentent tous les deux soutenant l'Église du Christ.

Les auxiliaires des Apôtres évangélisent de même collégialement, sans être liés définitivement à un territoire. Quand, à la mort des Apôtres, ils leur succèdent, ils gardent conscience de la collégialité dans l'évangélisation et restent des *itinérants,* non fixés dans telle ou telle Église. Comme nous sommes loin d'un saint Pierre exerçant seul le contrôle et l'autorité sur toute l'Église !

Dans la tradition des Pères.

Quand, plus tard, les successeurs des Apôtres se fixeront dans une Église, ils garderont néanmoins conscience que leur charge déborde cette Église et s'étend d'une certaine manière à toutes les Églises. Saint Clément de Rome s'occupe des affaires de l'Église de Corinthe. On dira qu'il le fait en tant que successeur

de Pierre. Mais Ignace d'Antioche écrit aux Églises d'Asie pour les confirmer dans l'unité de foi autour de leurs évêques respectifs. Polycarpe de Smyrne écrit à l'Église de Philippes en Macédoine. Denys de Corinthe, dit Eusèbe, « non content d'exercer son zèle en Dieu sur ceux qui étaient soumis à son autorité, l'étendait encore, et sans compter, à d'autres pays » ; il écrit des lettres aux Lacédémoniens, aux Athéniens, aux Nicomédiens, aux Crétois, aux Églises d'Amastris, du Pont et de Cnossos (Eusèbe, Hist. Eccl. IV, 23, 1-8).

Si l'on s'en tient aux théories modernes du Pape seul responsable de l'Église, tous ces Pères qui sont le fondement de la tradition chrétienne devraient être considérés comme des intrus.

Saint Cyprien de Carthage nous donne la raison de la conduite de ces Pères quand il dit : « Il n'y a, en effet, entre les évêques qu'une Église, qu'une âme et qu'un cœur... Il n'y a, de par l'institution du Christ, qu'une Église unique, répandue dans le monde entier, *un épiscopat unique représenté par une multiplicité d'évêques unis entre eux... L'Église ne forme qu'un tout dont l'union des évêques est le lien* (Épître LXVI, 8, 3). Car, ajoute-t-il, « *l'épiscopat est un et indivisible, la dignité épiscopale est une, et chaque évêque en possède solidairement une parcelle sans division du tout* » (De Unitate, V). Peut-on être plus clair et plus explicite ?

La collégialité épiscopale se manifeste, enfin, par la réunion des évêques en synodes régionaux ou œcuméniques, pour confronter des traditions locales et prendre des décisions ayant valeur obligatoire pour toute la région ou toute l'Église. Si chaque évêque n'avait d'autorité que sur son diocèse, les synodes n'auraient rien pu décider de commun pour toute une région ou pour l'ensemble de l'Église. S'ils le font, c'est qu'ils expriment et mettent en œuvre la collégialité du corps épiscopal.

Bref, à écouter les Pères, il est évident que l'Église de Rome, et son Évêque, se trouve au sein de l'union des Églises et de la collégialité apostolique de leurs Évêques, selon l'expression de saint Ignace d'Antioche qui appelle l'Église de Rome « présidente de la charité » (Épître aux Romains, début). Tel est le sens profond de sa primauté et de ses privilèges, qui se manifestent surtout dans les cas où la foi est en péril, selon la parole de Jésus

à Pierre : « J'ai prié pour que ta foi ne défaille pas. Toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères » (Luc, XXII, 32).

DÉDUCTIONS THÉOLOGIQUES.

De ce bref aperçu des données de la Sainte Écriture et de l'enseignement des Pères des premiers siècles, on peut déduire légitimement les dimensions de la collégialité épiscopale.

1) En premier lieu, il apparaît clairement que la théologie de la collégialité est liée à la théologie du ministère et du service de la Parole. Si la hiérarchie dans l'Église est conçue *uniquement* dans le sens d'un *pouvoir*, au lieu d'être pensée et exprimée dans le sens d'un *service*, la collégialité épiscopale devient impossible, car devant un pouvoir universel et direct — si c'est ainsi qu'est pensée la primauté romaine — tout autre pouvoir ne peut être que délégué et particulier. Il en va tout autrement si la primauté est conçue comme un charisme ministériel au service de l'Église, dont est chargé celui qui aime se dire : « serviteur des serviteurs de Dieu ». Le ministère dans l'Église est un pouvoir, mais un pouvoir de service. La notion humaine de juridiction, appliquée sans ménagement aux hiérarques de l'Église, a faussé la nature du ministère apostolique. On sait qu'en Orient non seulement le terme de juridiction est inconnu, mais que les institutions de l'Église échappent au juridisme qui caractérise la mentalité et les institutions de l'Église occidentale.

2) En second lieu, ce ministère apostolique, qui constitue tout le pouvoir ecclésiastique, n'est pas confié uniquement et individuellement à Pierre, à charge pour lui de le distribuer, en le déléguant, aux autres Apôtres. Il n'est pas aussi confié aux Apôtres pris individuellement. Il est donné aux Douze, c'est-à-dire au Collège apostolique en tant que tel, pris collectivement, collégialement, solidairement, avec Pierre en tête.

3) En troisième lieu, le charisme de primauté conféré à Pierre n'a de sens que replacé dans son cadre d'ensemble, en tant que pouvoir de direction du Collège apostolique. Ce n'est pas un pouvoir personnel, indépendant de toute référence aux Douze, à

qui a été concédé collectivement tout pouvoir dans l'Église. Ni chronologiquement, ni notionnellement, la primauté de Pierre ne vient avant le ministère des Douze. Même nanti de cette primauté de direction, Pierre reste l'un des Douze, apôtre comme eux, partageant le pouvoir qui leur a été donné solidairement, non pas seulement en tant que membre du Collège, mais aussi en tant que président et chef du Collège, membre éminent qui fait que les Douze sont un Collège organique, et non une agrégation d'individus indépendants. De même, après comme avant la concession de la primauté à Pierre, les autres Apôtres n'ont pas cessé d'être les frères et les compagnons de Pierre dans l'apostolat. La primauté de Pierre n'enlève rien aux Apôtres des pouvoirs qui leur ont été donnés par le Christ, mais les soutient, les coordonne et les dirige. Sans Pierre, le pouvoir des Apôtres dégénèrerait en confusion, et sans les Apôtres le pouvoir de Pierre dégénèrerait en absolutisme. Ces deux pouvoirs se complètent et sont mutuellement indispensables.

4) En quatrième lieu, l'Évêque de Rome, successeur de Pierre, n'a pas *plus* de pouvoir que Pierre, et le Collège épiscopal, successeur du Collège apostolique, n'a pas *moins* de pouvoir que le Collège apostolique. L'exercice du pouvoir de chaque évêque en particulier peut varier et a varié de fait. Mais l'ensemble des pouvoirs du corps épiscopal ne doit le céder en rien à l'ensemble des pouvoirs apostoliques. Que le Collège épiscopal empiète sur les pouvoirs de l'Évêque de Rome, ou que l'Évêque de Rome empiète sur les pouvoirs du Collège épiscopal, il y a, dans les deux cas, violation de la volonté du Seigneur et, par là, danger de contestations et même de schismes dans l'Église.

5) Le gouvernement de l'Église ne repose donc pas sur un seul homme, mais sur un collège d'hommes, les Évêques, qui doivent opérer ensemble et en union avec leur chef, l'Évêque de Rome. L'Évêque de Rome opère comme centre d'unité du corps, dont il reçoit à tout instant suggestions, conseils, rappels, pouvant aller, comme dans le cas de Paul avec Pierre à Antioche, et de tant de Pères de l'Église avec les Papes de Rome, jusqu'à de respectueuses mais énergiques observations. « Quand Céphas vint à Antioche, dit Paul, je lui résistai en face, car il avait tort »

(Galates 2, 11). Le Pape se réserve sans doute de juger en dernier ressort, en discernant ce qui dans les désirs de ses frères vient ou ne vient pas de l'Esprit-Saint. Il lui revient d'apposer son sceau définitif à ce qui a fait l'unanimité, au moins morale, entre ses frères du Collège épiscopal.

6) Depuis longtemps les successeurs des Apôtres ont cessé d'être itinérants et reçoivent généralement en charge un diocèse déterminé qu'ils doivent administrer et où ils sont tenus de résider. Mais cette responsabilité directe et prochaine de l'évêque sur son diocèse ne le dispense pas de continuer à assumer une responsabilité plus générale sur toute l'Église.

Or cette responsabilité plus générale de chaque évêque par rapport à l'Église universelle se manifeste d'abord dans les conciles œcuméniques, où le Collège épiscopal, ayant le Pape pour chef, exerce dans l'Église un pouvoir souverain de magistère, de jugement et de gouvernement.

Cette responsabilité s'exerce aussi dans les synodes, conférences et autres réunions épiscopales, où chacun des évêques composants participe au pastorat de toute une région, sans que les décisions de ces synodes ne soient nécessairement soumises, de droit divin, à l'approbation de l'Évêque de Rome.

Elle s'exerce enfin chaque jour dans les suggestions, les adaptations, les observations que les évêques se font mutuellement, et font aussi, avec tout le respect dû, à leurs chefs hiérarchiques : Archevêques, Métropolites, Patriarches et Pape. Elle s'exerce par la participation de toute l'Église à l'administration centrale romaine, qui doit être aussi représentative de la collégialité. Elle s'exerce par le souci de la prédication de la Parole dans le monde entier : souci qui ne pèse pas seulement sur les épaules de l'Évêque de Rome, mais qui charge la conscience de tous les Évêques. Elle s'exerce enfin par la préoccupation constante que doit avoir chaque Évêque du bien de l'Église universelle, selon le mot de saint Paul qui dit que « le souci de toutes les Églises est son obsession quotidienne... Qui est faible, que je ne sois faible ? ajoute-t-il. Qui vient à tomber, qu'un feu ne me brûle ? » (II Cor. XI, 28-29).

La Collégialité épiscopale, c'est cela en définitive : la prise en charge, par tous les Évêques solidairement, en communion avec leur coryphée, le Pape de Rome, des intérêts du Royaume de Dieu qu'est l'Église. Telle est l'Église voulue par le Christ.

PATRIARCHE MAXIMOS IV,

Patriarche d'Antioche
et de tout l'Orient, d'Alexandrie
et de Jérusalem.

L'Attitude des papes Martin V et Eugène IV à l'égard du conciliarisme

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT.

La première partie du tome 14 de *L'Histoire de l'Église* de Fliche et Martin, due à la collaboration de MM.E. Delaruelle, E.-R. Labande et P. Ourliac [1], embrasse une période qui va de 1378 à 1449 et comporte trois parties. La première débute par la double élection papale de 1378, cause du Grand Schisme, et se termine par la reconquête de l'unité. La seconde est consacrée au pontificat de Martin V et d'Eugène IV ainsi qu'au concile de Bâle. La troisième étudie les rapports de l'Église et des états. Les auteurs ont écrit un livre remarquablement bien informé que quiconque, désireux de se renseigner sur l'époque, se doit de lire et d'étudier. Le livre est bien fait et bien écrit. On le lit — je l'ai lu moi-même — jusqu'au bout avec un intérêt soutenu.

Cependant ce n'est pas pour louer la compétence et la probité de ses auteurs, fidèles à la tradition de Fliche et Martin, que ces lignes sont écrites. J'ai lu leur volume avec le propos délibéré d'y découvrir, pour ma gouverne, l'avis d'historiens chevronnés sur une question qui m'a moi-même particulièrement occupé ces deux dernières années, notamment l'attitude des papes Martin V et Eugène IV à l'égard du conciliarisme [2]. Je me per-

1. Bloud et Gay, 1962.

2. *Le Conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle*, dans *Le Concile et les conciles*, Chevetogne-Paris, 1960, p. 143-181 ; *Le Conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle* (Compléments et précisions), dans *Irénikon*

mets de rapporter ici ce qui m'a frappé dans ma lecture et de dire simplement ce que j'en pense.

Le récit historique des auteurs confirme avec éclat ce que j'ai moi-même toujours considéré comme un des donnés essentiels pour l'interprétation de l'attitude des deux papes en question, je veux dire la différence radicale qui, théologiquement, sépare les deux conciles dont un a sauvé la papauté tandis que l'autre a essayé de la perdre. M. Ourliac écrit que, le 15 février 1432, en sa deuxième session, « le concile (de Bâle) ' légitimement réuni dans le Saint-Esprit ', se proclamait Assemblée constituante de l'Église. D'emblée, Bâle dépassait Constance en audace, puisque le rétablissement de l'union ne pouvait plus expliquer ni excuser l'attitude des Pères »[1]. D'entrée en matière, il est donc historiquement évident pour nos auteurs que l'assemblée de Bâle se comporta très différemment de celle de Constance. Le récit « événementiel » qui suit pas à pas les deux assemblées confirme abondamment cette évidence. C'est un point très important, tant pour l'histoire de l'Église en général que pour l'ecclésiologie proprement dite. Car si l'historien constate que, de Constance à Bâle, les modes de siéger, de voter et d'incorporer les membres du concile ont profondément changé[2], le théologien découvre, en plus du nouveau conditionnement sociologique, un autre changement qui, de son point de vue, a une portée encore plus considérable. L'assemblée de Bâle a, dans une très large mesure, transféré le pouvoir de gouverner l'Église. Des vrais responsables, les évêques *(Posuit episcopos regere ecclesiam Dei)*, il est passé à un prolétariat clérical et laïc sans mission. Théologiquement, l'innovation est de taille !

En fin de compte pourtant, la différence capitale entre les deux conciles reste l'opposition de leurs entreprises. Pour le concile de Constance, il s'agissait de mettre en œuvre le seul moyen qui subsistait encore de refaire l'unité de l'Église et de

t. 36, 1963, p. 61-75 ; *Le Concile œcuménique de Constance et le conciliarisme*, dans *Istina*, 1963, p. 57-86, où l'on trouvera les preuves de ce qui est simplement affirmé ici.

1. P. 233.
2. P. 246-247.

revaloriser la fonction primatiale. A Bâle, le concile en vint graduellement à vouloir supplanter le pape. Le concile de Constance voulut restaurer la monarchie pontificale et il y réussit. Bâle tenta de remplacer la monarchie pontificale par un gouvernement d'assemblée. La nécessité inéluctable des événements démontra au concile œcuménique de Constance que, *d'une certaine manière*, le concile est supérieur au pape et les définitions de sa cinquième session ne firent, en somme, qu'entériner dans la théorie ce que l'histoire avait déjà inscrit dans les faits. Le déroulement du concile de Bâle mit en lumière au moins *une* façon dont le pape est au-dessus du concile et l'affirmation de la primauté du pape par les Latins et les Grecs réunis à Florence consacra solennellement ce dogme. On serait tenté de dire qu'il n'y a rien de commun entre les deux assemblées. Ce serait excessif. Elles eurent en commun une définition de la supériorité du concile, mais il faut ajouter aussitôt que cette définition, les membres des deux conciles l'interprétaient de manière totalement différente. Les Pères, assemblés à Constance, ne l'entendirent que d'une manière relative, c'est-à-dire en fonction des circonstances du moment et ils n'eurent pas la prétention de changer la constitution traditionnelle de l'Église et de la papauté. L'assemblée de Bâle en faisait l'instrument d'un bouleversement si profond que, s'il avait réussi, il aurait fini par démolir la constitution hiérarchique de l'Église. En réalité, le concile de Constance rétablit l'ordre dans l'Église, celui de Bâle l'engageait dans une utopie redoutable. Je suis heureux de constater que le récit le plus récent des événements — et un récit excellent ! — confirme abondamment cette vue des choses.

Sur la question théologiquement la plus brûlante entre toutes, celle de l'attitude de Martin V et d'Eugène IV à l'égard du décret de la cinquième session du concile de Constance, les auteurs ont montré une très grande discrétion. Ils ont estimé sans doute qu'ils n'avaient pas, en tant qu'historiens, à entrer dans des controverses à proprement parler théologiques. Leur présentation des faits revient à dire que par la faute, d'abord, de cardinaux pour le moins singulièrement brouillons et surtout, ensuite, de papes rivaux obstinés, un long schisme déchira l'Église.

Celui-ci fut, après divers essais infructueux, finalement réduit par un concile qui, pour la circonstance, se déclara supérieur au pape. Une fois l'Église pourvue, comme par le passé, d'un chef unique et l'union rétablie, les papes réaffirmèrent aussitôt leur supériorité et l'exercèrent efficacement, après avoir mis en échec un autre concile, celui-ci démagogique et impuissant...

Cette présentation des faits n'est certes pas fausse. Elle a néanmoins le défaut de jeter le voile sur une question, à la fois théologique et historique, de la plus haute importance. Les conciles de Constance et de Bâle étaient-ils œcuméniques et les deux premiers papes qui suivirent le Grand Schisme les ont-ils approuvés ? En n'approfondissant pas la question et en acceptant les réponses théologiques aujourd'hui reçues, les auteurs n'ont pas échappé aux contradictions de celles-ci. Quelques exemples :

Ils critiquent durement le procès intenté par le concile de Pise aux deux papes rivaux Grégoire XII et Benoît XIII : « On y reconnaît... tout l'arsenal, on serait tenté de dire tout le bric-à-brac ayant servi aux adversaires de Boniface VIII ou de Jean XXII en France et en Allemagne. C'est en héritiers de Nogaret et de Marsile qu'agissent à Pise les prétendus réformateurs » [1]. Pseudo-réformateurs, héritiers du bric-à-brac marsilien ? Mais, Odon Colonna, le futur Martin V, était parmi eux. Zabarella, le plus éminent canoniste de l'époque, ainsi que Pierre d'Ailly acceptèrent le cardinalat de Jean XXIII, pape de « Pise ». Et, de Paris où il rédigeait son *De auferibilitate papae ab ecclesia*, Gerson approuvait. Non, l'œuvre de Marsile de Padoue n'est pas qu'un bric-à-brac et les cardinaux de Pise puisèrent aussi ailleurs que chez Marsile. Qui plus est, lorsqu'il fallut par la suite recommencer à Constance ce qui avait échoué à Pise, ce furent les mêmes hommes qui agirent à l'aide des mêmes principes.

Jean XXIII (1410-1415) est toujours appelé anti-pape. En réalité, la question n'est pas si simple. S'il n'était pas vraiment pape, d'Ailly et Zabarella furent, au moins jusqu'à la confirmation de Martin V, des pseudo-cardinaux et Martin V lui-même,

1. P. 152.

élu lui aussi par un conclave qui avait fait bon marché de trois papes dont un était forcément légitime, Martin V, il faut se rendre à l'évidence, n'était pas plus pape que Jean XXIII.

Les auteurs écrivent encore qu'après la convocation, de pure forme, faite par Grégoire XII au moment de son abdication, le concile de Constance « désormais fut donc légitime » [1]. On se demande pourquoi. Grégoire XII, n'étant qu'un pape douteux, ne pouvait donner aucune légitimation certaine à un concile quel qu'il fût.

Si je me permets de souligner ces contradictions (qui ne sont d'ailleurs imputables aux auteurs que dans la mesure où ils suivent une opinion établie depuis longtemps en théologie), ce n'est pas pour le plaisir douteux de prendre en défaut des historiens pour lesquels je n'ai que la plus sincère admiration. Je désire simplement rappeler que l'opinion « reçue » n'est guère soutenable. Le concile de Constance est légitime parce que, au moins dans les circonstances où il a été tenu, il l'était par lui-même et indépendamment de l'approbation d'un pape certain, à cette heure inexistant. Pise avait été légitime aussi et le peu édifiant Jean XXIII, un pape dont, en principe, les titres étaient aussi assurés que ceux de Martin V.

Il n'est pas question de reprendre ici l'étude de tous les textes qui montrent que Martin V a approuvé les décrets conciliaires et considéré Constance comme un concile œcuménique. Je me permets pourtant de relever encore dans ce livre, par ailleurs, admirable, comment on n'arrive à prétendre le contraire qu'en faisant violence aux textes les plus explicites.

Je lis [2] que la bulle *Inter cunctas* prescrit de demander aux suspects de wiclifisme s'ils admettent que les fidèles doivent approuver ce que le concile de Constance a défini en faveur de la foi et du salut des âmes. L'A. ajoute : « On a voulu voir là une affirmation de la supériorité du concile ». M. Ourliac n'a pas l'air de beaucoup approuver cette vue, mais il oublie que la même bulle a exigé bien davantage au même endroit. Elle veut que les

1. P. 182.
2. P. 208, note 11.

hussites reconnaissent le concile de Constance *à l'égal de tous les autres conciles généraux.* Ce qui ne laisse aucun doute sur l'opinion que Martin V avait de ce concile.

A vrai dire, la bulle *Inter cunctas* n'est qu'un des nombreux textes dans lesquels ce pape approuve entièrement le concile de Constance. Aussi est-ce contraire à la vérité d'écrire que « au moment même où le schisme était terminé, Martin V répudiait toutes concessions aux théories conciliaires... » [1]. Aucun document ne justifie cette affirmation. On lit encore au même endroit que « le pape... évite de ratifier les décisions du concile ». Il ne les ratifia pas, parce que personne ne lui demanda de le faire et qu'on l'en aurait bien empêché si, par impossible, il avait eu cette prétention en ce moment. L'A. écrit aussi que le pape refusa aux Polonais le droit d'en appeler au concile futur, mais il paraît ignorer que Martin V interpréta bientôt lui-même sa déclaration de telle sorte qu'elle se ramène finalement à une reconnaissance du caractère œcuménique et contraignant des décisions de Constance.

Je ne trouve guère non plus trace, dans ce livre, des très nombreuses fois qu'Eugène IV parla avec vénération du concile de Constance et affirma son respect pour les décrets de la cinquième session. On ne soupçonne pas, à la lecture, l'étendue de la capitulation papale lors de la bulle *Dudum,* deuxième édition. Le lecteur est laissé dans l'ignorance du nombre de fois qu'Eugène IV a approuvé et réapprouvé Bâle, après même que les « Pères » y eurent adhéré à une interprétation singulièrement large des décrets conciliaristes. On apprend peu de chose sur ses hésitations et ses continuelles volte-face...

Si je ne puis donc accepter la manière dont est présentée dans ce volume l'attitude de Martin V et d'Eugène IV à l'égard des deux conciles de Constance et de Bâle, je tiens à réaffirmer mon admiration pour l'ensemble de l'œuvre et spécialement pour la description « événementielle » du déroulement du Grand Schisme. Les auteurs ont raconté de manière admirable la genèse du conflit, la marche lente et pénible vers la réunification, l'obsti-

1. P. 349.

nation des papes rivaux, les méthodes (convention, cession, soustraction, concile) mises en œuvre pour réduire le schisme, les intrigues politiques et personnelles qui envenimèrent les débats et les tractations jusqu'au jour où la fuite de Jean XXIII agit comme la goutte qui fait déborder le vase et provoque la fameuse définition sur la supériorité du concile. Cependant le but de quarante années d'efforts est alors atteint et un mouvement en sens inverse commence, dont l'aboutissement est la victoire définitive de la papauté sur le conciliarisme au début du règne de Nicolas V... Ce récit des événements, avec les mille complications qu'il entraîne, est fait de main de maître.

Paul De Vooght, O.S.B.

Œcuménisme et Église visible

Pour qui ne considère que l'aspect extérieur des événements, aucun conflit vraiment grave de caractère dogmatique ne fut à l'origine du schisme qui divisa l'Église de Rome et l'Église de Constantinople. La division pourrait s'expliquer aisément par les circonstances historiques, par l'évolution culturelle, économique, politique qui fit des deux anciennes moitiés de l'empire romain deux mondes étrangers l'un à l'autre. Un examen plus approfondi du christianisme antique nous inviterait cependant à nuancer davantage ce premier jugement. Quoi qu'il en soit, la vie séparée des deux chrétientés pendant près de dix siècles a, sans aucun doute, durci les vieilles divergences et fait surgir de nouvelles oppositions. On ne parle plus le même langage théologique : les termes techniques religieux utilisés par les uns, n'ont plus d'équivalents chez les autres, ou prennent une signification toute différente. La doctrine des Pères grecs et des Pères latins, identique à l'origine ou présentant des aspects complémentaires, offre dans l'optique actuelle certaines oppositions qui paraissent inconciliables. Enfin certains développements de la théologie catholique, certains articles de foi récemment définis par l'Église romaine donnent l'impression que le fossé est devenu pratiquement infranchissable. Ainsi l'union qui fut rompue, semble-t-il, pour des raisons qui n'avaient rien à voir avec le dogme, ne saurait se rétablir maintenant sans une discussion proprement théologique et un accord loyal entre les représentants des deux Églises.

I. La constitution de l'Église.

C'est une opinion courante que dans le catholicisme romain le régime de l'Église est monarchique, tandis qu'il est aristocratique dans l'Orthodoxie orientale et démocratique dans le protes-

tantisme. Une lecture plus attentive de l'Évangile permet-elle de nuancer une affirmation aussi massive ? Remarquons d'abord que sur le plan mystique tous les chrétiens sont d'accord pour reconnaître que le royaume des cieux constitue une monarchie, puisque ce royaume ne possède qu'un seul roi, le Christ, Fils de Dieu. Mais nous nous plaçons ici au point de vue du déroulement visible de l'histoire du salut. Voilà pourquoi les trois grandes confessions chrétiennes diffèrent notablement entre elles dans leur manière de concevoir la constitution de l'Église. Toutefois, même en ce qui regarde le catholicisme romain, il convient de considérer les choses de plus près. Il est juste en effet de distinguer soigneusement entre les principes immuables de l'Église catholique et la manière dont aujourd'hui cette doctrine est couramment exposée et vécue. Ces principes se dégagent avant tout de l'Écriture sainte. Or si nous ouvrons l'Évangile, nous trouvons il est vrai certains passages favorables à la conception monarchique, nous rencontrons une série de paroles dans lesquelles le Seigneur confie une mission particulière à Pierre seul : « Tu es Pierre (*Mt*, 16, 18)... Confirme tes frères (*Lc*, 22, 32)... Pais mes agneaux (*Jn* 21, 15) ». Mais il en est d'autres, et elles sont assurément plus nombreuses, qui s'adressent aux Douze Apôtres réunis: « Tout ce que vous lierez sur la terre (*Mt* 18, 18)... Allez, enseignez toutes les nations (*Mt* 28, 19)... Prêchez l'Évangile à toute créature (*Mc* 16, 15)... Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie (*Jn* 20, 21)... Vous serez mes témoins à Jérusalem... et jusqu'aux extrémités de la terre (*Act.* 1, 8) ». Les premiers chapitres du livre des Actes ne nous donnent pas une image différente de l'autorité apostolique dans l'Église primitive. Tantôt nous voyons Pierre répondre au nom de tous les apôtres (4, 7), tantôt nous lisons que les apôtres envoyèrent Pierre et Jean en Samarie (8, 14). La même impression persiste à travers la lecture de tout le Nouveau Testament. Notons en particulier en face du *Tu es Petrus* le passage de l'Apocalypse sur le fondement de la Jérusalem céleste : « Le rempart de la Ville repose sur douze assises portant chacune le nom de l'un des Douze apôtres de l'Agneau » (21, 14). De l'ensemble de ces textes et d'un grand nombre d'autres qu'il serait trop long de citer, une double conclusion s'impose à laquelle il semble difficile d'échapper. En pre-

mier lieu tous les apôtres ont reçu immédiatement et directement du Christ la mission de régir l'Église de Dieu. Ils ont été investis de la fonction de pasteurs sans aucun intermédiaire humain. A chacun d'eux s'applique à la lettre ce que l'Apôtre des nations dit de lui-même : « Paul, apôtre, non de la part des hommes, ni par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père qui l'a ressuscité des morts » (*Gal.* I, I). Nous ne pouvons donc pas nous rallier à la théorie que semble formuler parfois saint Cyprien : bien que l'évêque de Carthage se soit toujours montré en théorie et en pratique aussi peu « papiste » qu'on puisse l'être, cependant tel passage de ses écrits fait de Pierre non seulement le principe de l'unité de l'Église mais la source de l'épiscopat chez les apôtres et leurs successeurs [1]. Il est clair que cette vue de l'esprit se heurte aux données les plus certaines de l'Écriture et de la Tradition.

La deuxième conclusion est que Pierre lui-même est inclus dans le groupe des Douze. Sans doute dans la première série des textes sur lesquels s'appuie le dogme de la primauté, Pierre reste isolé, Pierre apparaît en face des autres apôtres et du troupeau des fidèles. Mais dans l'autre série il fait partie du chœur des Douze, il est membre du collège apostolique. S'il existe deux missions apostoliques d'origine divine, on ne peut pas affirmer que l'une soit subordonnée à l'autre. La présence du même Pierre dans l'une et dans l'autre nous oblige à penser qu'elles sont toutes les deux distinctes et souveraines dans leur ordre : autrement Pierre serait inférieur à lui-même. On entend dire parfois que les apôtres agissent en dépendance de Pierre. L'expression est pour le moins équivoque et appellerait certaines distinctions. Pour qui admet dans l'Église apostolique une primauté d'honneur et d'autorité, il est logique de reconnaître en même temps une dépendance. Mais de ce qu'un supérieur a le droit de commander, il ne s'ensuit pas qu'il exerce effectivement ce pouvoir en toute occasion. Une maison peut être équipée contre l'incendie, sans

1. « Ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit » (*De unitate*, 4). « Dominus noster... episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens, dicit Petro : Ego dico tibi... *Inde* per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit » (*Lettre* 31, I).

qu'il soit nécessaire d'utiliser à chaque instant l'extincteur. En dehors donc des rares cas où Pierre intervient dans la vie de l'Église en sa qualité de prince des apôtres, chacun des autres apôtres, Jean ou Paul par exemple, exerce son ministère comme vicaire du Christ et en vertu d'une autorité qui lui est personnelle. Il agit ainsi non comme dépendant de Pierre mais plutôt en communion avec tout le collège apostolique dont Pierre est le premier membre.

En somme la hiérarchie ecclésiastique présente un double aspect, un aspect monarchique et en même temps un aspect collégial, tous deux aussi importants l'un que l'autre.

2. La succession apostolique.

Jusqu'ici, les chrétiens de toute confession pourraient à la rigueur s'entendre. En effet ce qui regarde l'autorité des apôtres dans la primitive Église est clairement exprimé dans le Nouveau Testament. Mais les divergences commencent au moment où se pose la grave question de la succession apostolique. L'autorité des apôtres passe-t-elle à d'autres hommes après leur mort ? Les protestants répondent généralement par la négative. Tous les chrétiens sont strictement égaux devant le Christ. Il n'y a de succession apostolique que dans la continuité de la Parole de Dieu. Partout où est prêché le pur Évangile, là se trouve l'Église apostolique. Ce ne sont pas les hommes qui garantissent la présence de la vérité dans l'Église, c'est au contraire la vérité elle-même qui garde les hommes dans le droit chemin.

En face de cette position des chrétiens de la Réforme, le catholicisme au sens traditionnel du mot affirme, en Orient comme en Occident, que les apôtres ont eu des héritiers de leur pouvoir en vertu de l'institution du Christ. Mais pour éviter les malentendus il convient de faire ici une importante distinction. Il ne faut pas en effet confondre chez les apôtres leur qualité de fondateurs de l'Église et leur caractère de chefs de la première communauté chrétienne. Il s'agit dans le premier cas d'un privilège personnel et incommunicable et dans le second d'une fonction institutionnelle qui est de sa nature transmissible. Comme fondateurs les apôtres possèdent un charisme qui fait d'eux en quelque sorte les

prophètes du Nouveau Testament. Ils ont reçu dans son achèvement la révélation des mystères divins et ils ont joui à l'occasion du don de l'inspiration. Mais c'est leur fonction de pasteurs que les apôtres ont transmise à ceux qui sont venus après eux. En quoi consistent les pouvoirs attachés à cette fonction ? Nous le verrons dans la suite. Mais ce qui est clairement affirmé dans toute la tradition catholique et en particulier depuis saint Irénée, c'est que ce sont les évêques qui ont succédé aux apôtres. Il faut cependant reconnaître que, du point de vue historique, la manière dont les pouvoirs ont passé des apôtres aux premiers évêques demeure assez obscure et on en est réduit à des hypothèses. Deux faits demeurent incontestables. Premièrement, en dehors des apôtres, missionnaires itinérants, dont le groupe s'est élargi au point de comprendre des compagnons des Douze et des « envoyés des Églises » (*II Cor.* 8, 23), on trouve dans le Nouveau Testament une hiérarchie à deux degrés à la tête de chaque Église locale : le diaconat et le conseil des Anciens, appelés indifféremment presbytres ou épiscopes. Deuxième fait : les épîtres de saint Ignace attestent que les Églises locales, du moins celles d'Asie, possédaient une hiérarchie à trois degrés, à savoir des diacres, des prêtres et un seul évêque. Comment s'est produite une pareille évolution en si peu de temps ? Deux explications sont possibles. Cet épiscopat monarchique peut provenir ou du dedans ou du dehors. Ou bien une différenciation s'est produite à l'intérieur du presbyterium à la manière dont se développe un organisme vivant. A l'origine, les Anciens dont les pouvoirs représentaient quelque chose d'intermédiaire entre ceux de nos prêtres et ceux de nos évêques actuels étaient tous égaux mais leurs réunions étaient naturellement présidées par l'un d'entre eux. Peu à peu la division du travail a amené une spécialisation du nom et de la fonction : le président est devenu l'évêque, et les autres Anciens sont devenus les prêtres. Ou bien tout s'explique d'une façon notablement différente. Les apôtres ne pouvaient pas continuellement parcourir le monde. Il arrivait parfois que l'un d'entre eux se fixât dans une ville pour une période assez longue ou d'un façon définitive. Tel le cas de Jean à Éphèse. Tout naturellement l'apôtre prenait alors la place de président de l'assemblée qui lui revenait de plein droit. Cette

rencontre d'abord fortuite a pu s'imposer dans la suite à d'autres localités comme le type idéal d'une Église régulièrement constituée.

Quoi qu'il en soit, il ne faudrait pas mettre sur le même pied un essai d'explication historique qui ne saurait atteindre au degré de certitude absolue et la croyance constante de l'Église dans la succession apostolique. Cette affirmation ne suppose pas seulement que les apôtres se sont donnés des collaborateurs inférieurs à eux-mêmes dans la personne des diacres et des Anciens, elle implique essentiellement que de leur vivant ils ont transmis leur propre pouvoir d'apôtres, du moins en ce qu'il avait de communicable, à d'autres compagnons qui devenaient ainsi d'abord des auxiliaires et ensuite des successeurs. Ne serait-ce pas précisément le cas de ceux que la tradition a appelés apôtres comme Marc et Luc, comme Barnabé, Silas, Tite et Timothée ? Mais nous risquerions de nous lancer sur le terrain dangereux des conjectures. Il faut nous contenter de réfléchir simplement sur les données certaines de la foi.

3. Les pouvoirs de l'épiscopat.

Le progrès de la théologie a permis de reconnaître dans la succession apostolique de l'épiscopat trois sortes de pouvoirs :

1° le pouvoir d'ordre qui est une fonction liturgique et sacramentelle et dont l'évêque ne possède pas l'exclusivité mais la plénitude et la source ; pouvoir sur lequel nous ne croyons pas devoir nous étendre, tant il a été étudié aujourd'hui [1] ;
2° le magistère ou pouvoir d'enseignement ;
3° le gouvernement ecclésiastique ou pouvoir de juridiction.

On peut trouver, de fait, un fondement à ces trois pouvoirs dans le Nouveau Testament, qui nous montre le Christ,

1. La thèse de la sacramentalité de l'épiscopat, récemment attaquée encore (cf. par exemple J. Beyer, *Nature et position du Sacerdoce*, dans la NRTh 1954, p. 356) a fait l'objet d'études renouvelées spécialement à l'occasion de la préparation du Concile. Sa négation n'a aucune chance de subsister. Cf. diverses études parues dans *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris, 1962.

tantôt comme le Prêtre et le Médiateur de l'Alliance, tantôt comme la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, tantôt comme le Roi et le Pasteur du nouveau peuple. Toutefois, en raison du mode particulier de leur transmission, on oppose assez souvent dans la pratique le premier de ces pouvoirs aux deux autres confondus sous l'appellation plus large de pouvoir de juridiction. En effet le pouvoir d'ordre serait conféré au moyen de l'ordination épiscopale tandis que le double pouvoir de juridiction et d'enseignement serait communiqué par l'élection ou la nomination du nouvel évêque. Mais la distinction s'imposerait avec encore plus de clarté, du jour où l'on admettrait que le sacrement de l'ordre imprime un caractère ineffaçable. Un évêque déposé pour faute de mœurs ou d'hérésie perd bien son pouvoir de pasteur, il ne peut être en aucune manière dépouillé de son caractère sacerdotal. Seulement ce dernier point a-t-il été partout et toujours fermement admis ? L'histoire nous fournit plus d'un cas qui nous laisse dans l'embarras. On pourrait surtout se demander si l'Orient et l'Occident sont parfaitement d'accord sur ce chapitre. Jusque tout récemment les Latins mettaient plus volontiers l'accent sur la juridiction tandis que les Orientaux insistent plutôt sur l'aspect sacramentel de l'épiscopat. N'y a-t-il rien à faire pour rapprocher les deux théologies ? Je crois qu'il ne faudrait pas tellement distinguer ces différents pouvoirs qu'on en vienne à les concevoir comme indépendants l'un de l'autre. Autrefois l'ordination épiscopale revenait de droit à l'évêque dont dépendait de près ou de loin le nouvel élu. Ainsi un candidat à quelqu'un des sièges d'Italie se faisait consacrer par l'évêque de Rome ; le titulaire d'un siège d'Égypte ou de Cyrénaïque recevait l'ordination des mains de l'évêque d'Alexandrie ; de même le catholicos d'Arménie était ordonné à Césarée de Cappadoce. Aujourd'hui encore le même lien unit l'archevêché du Sinaï au patriarcat de Jérusalem et l'Éthiopie au siège de saint Marc. C'est là sans aucun doute un symbole destiné à nous suggérer qu'il existe un lien entre les deux pouvoirs. Quelle est donc la nature de ce lien ? Il importe donc que les théologiens s'attachent à montrer dans le caractère épiscopal non seulement la source du sacrifice eucharistique et des sacrements mais aussi la racine du pouvoir pastoral des évêques.

L'ordination confère une aptitude à exercer le pouvoir de juridiction, virtualité qui exige, pour passer à l'acte, une détermination de la part de l'autorité ecclésiastique. Cette virtualité peut n'être pas tout, et ne pas se suffire à elle-même, mais elle est première dans l'ordre ontologique. On conçoit un évêque sans juridiction propre sur un territoire déterminé, mais on ne pourrait s'imaginer un laïc recevant et exerçant d'une façon permanente une juridiction ecclésiastique sans aucun lien avec une ordination au moins future. Ce serait non seulement une anomalie mais une monstruosité. Il faut donc conclure que l'ordination qui confère directement le pouvoir d'ordre constitue en même temps le fondement et la racine du pouvoir de juridiction et du pouvoir d'enseignement.

4. La juridiction des évêques.

Parmi ceux qui sont revêtus du caractère épiscopal, les uns sont évêques d'un territoire symbolique et n'ont par conséquent aucune juridiction, les autres ont une juridiction empruntée comme les évêques coadjuteurs ou auxiliaires ainsi que les vicaires apostoliques. Il y a enfin les évêques résidentiels qui sont les seuls à posséder une juridiction propre. C'est à cette dernière catégorie que nous aurons présentement affaire. A leur sujet deux questions peuvent se poser : quelle la source de leur juridiction ? Quelle en est exactement l'étendue ?

A la première question la majorité des théologiens catholiques ont souvent répondu que l'origine immédiate de la juridiction des évêques se trouve dans le Souverain Pontife. La chose semble aller de soi pour qui est tant soit peu familier avec les dispositions actuelles du Droit Canon. Cette législation d'ailleurs est le fruit d'une longue évolution qui se fit dans le cadre du patriarcat romain. On sait en effet que dans les premiers siècles l'évêque de Rome ne présidait à l'élection des évêques que dans le territoire de l'Italie suburbicaire [1]. C'est plus tard seulement que cette centralisation, qui n'avait d'analogue qu'en Égypte, s'étendit

1. Ce n'est que dans ce cadre restreint qu'il les ordonnait lui-même, comme du reste, le faisaient les autres patriarches.

peu à peu à tout l'Occident. Mais en bonne méthode, est-il légitime d'ériger en thèse de théologie une coutume locale et contingente, fût-elle d'origine romaine ? Si solide qu'elle paraisse aujourd'hui dans l'éclairage du concile du Vatican, cette opinion se heurte aux faits les plus connus de l'histoire. En effet ni pendant des siècles dans le reste de l'Occident ni à aucun moment dans les patriarcats orientaux les papes n'intervenaient en rien pour le choix des évêques. Il y a sans doute les lettres synodiques que les cinq patriarches échangeaient entre eux à l'occasion de l'élection de l'un d'entre eux. Mais même lorsqu'elle émanait du patriarche de Rome, cette formalité était destinée à reconnaître la légitimité d'une juridiction déjà possédée, mais non à la communiquer. On dira peut-être qu'à cette époque et pour ces régions on se contentait du consentement tacite du pontife romain. Étrange supposition pour qui possède tant soit peu le sens de l'histoire ! Ni les évêques de ce temps n'ont jamais songé à solliciter du pape leur juridiction, ni les papes n'ont jamais eu conscience que leur consentement fût nécessaire. A moins qu'on ne confonde le plan juridique et le plan mystique. Un acte de caractère juridique est toujours conscient ; mais sur le plan des réalités spirituelles la décision d'un évêque se prend en communion avec le premier des évêques, avec tout l'épiscopat, avec tout le corps de l'Église. C'est sous ce dernier aspect seulement que l'on peut parler de consentement implicite du pape dans la nomination des évêques. D'ailleurs la thèse courante ne souffre-t-elle pas d'une contradiction interne ? Si la juridiction épiscopale découle entièrement de la juridiction papale, comment ne serait-elle pas déléguée ? Comment les évêques ne seraient-ils pas tous de simples vicaires apostoliques ? Comment enfin seraient-ils vraiment les successeurs des apôtres alors que tout le monde reconnaît que les Douze n'ont pas reçu de Pierre leur apostolat ?

L'opinion opposée, longtemps en régression, trouve aujourd'hui beaucoup de défenseurs, et semble être favorisée par les travaux du concile : le pouvoir juridictionnel des évêques viendrait immédiatement du Christ par le moyen de l'ordination. Cette thèse nous paraît susceptible d'être éclairée par une remarque. La consécration épiscopale était toujours précédée

de l'élection, élément extrasacramentel ; d'autre part, le pouvoir de juridiction peut se perdre.

Dès lors, quand on traite du pouvoir de juridiction, ne faudrait-il pas distinguer la part du droit divin et la part d'un droit ecclésiastique ? Selon la tradition catholique le Christ a voulu que l'institution apostolique se perpétuât jusqu'à la fin des temps. Les apôtres auront donc toujours des successeurs. Jusque-là seulement s'étend le droit divin. Mais quels seront ces successeurs des apôtres et quel sera leur nombre ? Quels sièges occuperont-ils et quel sera l'étendue et la limite de leur territoire ? Autant de questions que le droit divin laisse dans l'indétermination et qui relèveront éventuellement du droit ecclésiastique. Il semble normal que le premier des évêques puisse désigner ses frères dans l'épiscopat et leur assigner des diocèses déterminés, selon la pratique actuelle de l'Église latine. Mais qui pourrait prétendre que ce droit constitue un privilège exclusif de la papauté ? Nous avons admis, à partir de l'Évangile, que le gouvernement ecclésiastique revêtait à la fois un aspect monarchique et collégial. Il s'ensuit que le collège des évêques est également compétent en pareille matière comme il n'a pas manqué d'ailleurs de se comporter dans les premiers conciles œcuméniques. Mais il faut aller plus loin et admettre qu'en l'absence d'une législation canonique opposée, l'épiscopat d'une région particulière ou même un évêque majeur serait habilité à créer de nouveaux sièges et à nommer des évêques nouveaux. Ainsi donc l'ordination épiscopale, expression de la volonté divine, confère au nouvel élu le pouvoir d'exercer sa charge de pasteur des âmes, mais ce pouvoir peut très bien ne passer à l'acte qu'en vertu d'un droit de l'Église.

La seconde question concerne l'étendue de la juridiction épiscopale. A première vue la situation des apôtres paraît sur ce point toute différente de celle de leurs successeurs. L'apôtre possède une juridiction universelle ; l'évêque exerce son autorité dans un territoire déterminé. Mais si l'on met à part le charisme incommunicable des apôtres, attaché à leur qualité de fondateurs de l'Église et de prophètes du Nouveau Testament, le contraste entre les premiers et les seconds s'atténue considérablement. D'une part les apôtres, après avoir quelque temps collégialement

gouverné l'Église de Jérusalem se sont parfois fixés séparément dans certaines villes ou se sont partagés comme Pierre et Paul leur champ d'apostolat. D'autre part, si la fonction épiscopale apparaît bien dès l'origine comme monarchique et résidentielle, nous avons aussi le fait irrécusable des conciles œcuméniques. En principe tout l'épiscopat du monde chrétien y est convoqué. Et en tout cas tous les évêques effectivement présents se comportent comme ayant collégialement et solidairement autorité sur toute l'Église catholique. D'où leur vient cette juridiction universelle ? Ce n'est assurément ni l'empereur ni le pape qui la leur a communiquée au moment de leur entrée au concile. Ils la possédaient donc avant de s'y rendre. Le concile œcuménique est un événement extraordinaire dans l'histoire du christianisme mais il manifeste le pouvoir dont jouissent ordinairement les pasteurs dans la vie habituelle de l'Église.

Nous concluons en reconnaissant un double aspect dans l'autorité de l'évêque. Comme président d'un clergé particulier et d'une Église locale il possède une juridiction limitée à son territoire ; et comme membre du collège épiscopal il porte solidairement avec tous ses frères la sollicitude de toutes les Églises.

5. Les patriarches.

Dans les rapports de l'Orient chrétien avec Rome la question des patriarches représente un des points les plus névralgiques. L'accord éphémère conclu autrefois à Florence avait stipulé que « tous les droits et privilèges des patriarches seraient maintenus »[1]. Plus près de nous, Léon XIII donnait aux peuples de l'Orient l'assurance que « ni lui-même ni ses successeurs ne porteraient quelque atteinte aux privilèges de leurs patriarches »[2]. Mais avant de parler de droit et de privilège il faudrait commencer par s'entendre sur la nature même de la fonction patriarcale.

1. « Salvis privilegiis omnibus et juribus eorum ». Hefele-Leclercq, VII, p. 1040.
2. « Neque est cur dubitetis, quidquam propterea vel nos vel successores nostros de jure vestro, de patriarchalibus privilegiis, de rituali cujusque Ecclesiae consuetudine detracturos ». Léon XIII, *Praeclara gratulationis* (1894).

C'est une opinion courante parmi les théologiens qui s'intéressent à l'Orient que le patriarcat est d'institution ecclésiastique. A l'origine, font-ils remarquer, tous les évêques, à l'exception de celui de Rome, auraient été absolument égaux en autorité. Si dans la suite nous voyons quelques-uns d'entre eux se distinguer par quelque prérogative nouvelle, la chose ne saurait provenir que d'une libre disposition de l'Église. Mais il sera toujours loisible à l'autorité suprême de supprimer ou de restreindre une institution à laquelle elle a donné elle-même l'existence.

Il semblerait à première vue bien téméraire de venir discuter une thèse devenue aujourd'hui classique parmi les canonistes catholiques. L'argumentation paraît d'ailleurs claire et sans réplique. Vu cependant l'importance de la question pour qui veut engager un dialogue avec l'Orient chrétien, nous voudrions aborder le sujet dans une perspective toute nouvelle et autant que possible sans préjugé.

Tout d'abord, en parlant de patriarche, il faut se garder de confondre le nom avec la chose. Les titulaires de Lisbonne et de Venise sont de nos jours appelés patriarches et cependant ils ne sont rien de plus que de simples évêques. Par contre, l'archevêque orthodoxe d'Athènes joue à peu près aujourd'hui dans l'Église de Grèce le rôle d'un vrai patriarche sans qu'il en porte le titre. On sait d'ailleurs que ce nom ne devient pour ainsi dire officiel qu'à partir du VIe siècle dans la législation de Justinien. Cependant la fonction était évidemment antérieure à cette date. On distinguait alors plus couramment par le terme d'archevêques les titulaires des grands sièges de la chrétienté. Par ailleurs le mot « pape » semble bien dès le IIIe siècle en Orient le titre exclusif de l'évêque d'Alexandrie ; donné souvent en Occident à de simples évêques du IVe siècle, il sera plus tard réservé à celui de Rome avec la nuance que l'on sait.

L'institution des patriarcats ne date donc pas du jour où le vocable de patriarche ou l'un de ses synonymes fait son apparition dans un document historique. On suppose généralement que sa naissance peut être fixée au IVe siècle. Mais le concile de Nicée qui mentionne les trois principaux sièges de la chrétienté a voulu sans doute consacrer un usage ancien mais non le créer. Cette fonction semble donc remonter plus haut que l'époque constan-

tinienne, encore qu'il soit fort malaisé d'en poursuivre la trace jusqu'à ses origines. Rappelons cependant l'autorité spéciale qu'attribuait un Tertullien [1] ou un saint Irénée aux « Églises apostoliques », « mères et sources de la foi » [2]. Plus anciennement encore saint Ignace [3] parlait de la province de « Syrie » privée d'évêque par suite de sa propre arrestation et saint Polycarpe était appelé « le Maître de toute l'Asie » [4]. Nous avons là des indices qui nous inspirent tout au moins quelque doute sur l'égalité absolue des évêques dans les premiers siècles du christianisme.

Nous disions qu'il ne fallait pas confondre le nom avec la chose. Est-il hors de propos d'ajouter que l'on doit également distinguer l'essentiel d'avec l'accessoire ? L'essentiel, ici, c'est la fonction patriarcale en elle-même, l'accessoire, ce sont les honneurs qui en découlent, c'est un peu l'ombre par rapport au corps. Lâcher la proie pour courir après l'ombre c'est assurément faire preuve de quelque vanité ; mais il est non moins puéril de chercher systématiquement à dépouiller un « prince » de l'Église d'un rang de noblesse qui lui appartient par droit de succession. On sait que le nombre de sièges et leur rang de préséance a varié au cours des siècles. Le concile de Nicée reconnaissait déjà trois principaux centres du christianisme : Rome, Alexandrie, Antioche. Le concile de Chalcédoine leur adjoignit deux nouveaux sièges et modifia ainsi leur ordre de préséance : Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem. Une époque relativement récente vit naître de nouveaux patriarcats, comme celui de Russie ou de Roumanie, issus de la grande Église de Constantinople. En tenant compte d'une sorte de droit d'aînesse plutôt que de leur importance démographique, on fut amené à distinguer entre patriarcats

1. « Constat omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandum ». TERTULLIEN, *De Praescriptione haereticorum*, 21.

2. « Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt ? » SAINT IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, III, 4, 1.

3. « Souvenez-vous dans votre prière de l'Église de Syrie qui n'a plus à ma place que Dieu pour pasteur ». SAINT IGNACE, *Épître aux Romains*, IX, 1.

4. « C'est le maître de l'Asie, c'est le père des chrétiens ». *Martyre de saint Polycarpe*, XII, 2.

majeurs et patriarcats mineurs. On donne en outre aux premiers le titre de « sièges apostoliques » : ce n'est pas que leur choix ni que leur ordre de préséance corresponde toujours à leur degré d'apostolicité : d'autres cités auraient pu et parfois avec plus d'authenticité se réclamer d'un grand apôtre. Mais ce qui justifie encore aujourd'hui le prestige attaché à la pentarchie c'est que son histoire est indissolublement liée à l'histoire même de l'Église. On constate cependant qu'une autonomie ecclésiastique comme celle de Carthage a fini par disparaître de la carte de la chrétienté. On pourrait par contre concevoir la formation de nouveaux patriarcats mineurs en Orient et même en Occident. Et il se peut fort bien que l'on songe quelque jour à modifier l'ordre actuellement établi. Mais en toute hypothèse ce dernier point sera toujours en soi une question secondaire. Ce qui importe, c'est l'essence même de la fonction patriarcale. Il est temps d'y venir.

Qu'est-ce donc qu'un patriarche ? C'est un évêque ayant autorité sur d'autres évêques. Il ne s'agit évidemment pas de l'autorité d'un évêque ordinaire sur ses coadjuteurs ou ses auxiliaires, mais sur des évêques au sens plein du mot, c'est-à-dire sur des évêques qui possèdent chacun un diocèse particulier. Le patriarche a donc un pouvoir de juridiction ordinaire non seulement sur son propre diocèse mais aussi sur les clercs et les fidèles du territoire de ses suffragants. Parmi les théologiens orthodoxes, d'aucuns trouveront peut-être trop fort ce terme de juridiction. Ils estimeront que ce serait rétablir pour une région déterminée le principe même de la papauté qu'ils prétendaient exclure sur le plan de l'Église universelle. Nous pourrions du reste nous demander si dans la pratique courante le patriarche exerce son autorité d'une façon vraiment personnelle. En fait le « pape » d'Alexandrie semble s'être quelque peu comporté en monarque absolu, ce qui lui a valu dans l'antiquité le surnom de pharaon ecclésiastique. Mais partout ailleurs le gouvernement patriarcal s'est habituellement exercé avec la collaboration de l'épiscopat. D'où l'on pourrait proposer cette autre définition qui correspondrait peut-être davantage à la réalité : le patriarche est le président d'un synode qui gouverne collégialement l'ensemble des églises d'une région déterminée. Peut-on aller plus loin et imaginer un synode sans patriarche ? C'est précisément ce qu'avait

voulu faire Pierre le Grand pour l'Église de Russie. Ce n'est pas le lieu de se demander si l'institution pourrait se généraliser : on aurait alors un pouvoir patriarcal à l'état collectif, un organisme épiscopal à l'échelon national contrôlant les différents diocèses particuliers.

6. De l'origine des Patriarcats.

Mais il est temps d'arriver à plus délicat. Quelle est l'origine des patriarcats ? Signalons d'abord pour mémoire la théorie de saint Léon et de saint Grégoire le Grand qui fait remonter les patriarcats à saint Pierre lui-même. La chaire du prince des apôtres est unique et cependant elle se trouve « en trois lieux » différents, à Rome où il termina sa vie, à Alexandrie où il envoya son disciple, à Antioche où il séjourna sept ans. « Sur ce même siège du même » apôtre « trois évêques président maintenant en vertu de l'autorité divine » [1]. En d'autres termes, Grégoire conçoit l'institution patriarcale comme une triple participation au privilège de Pierre. Le pape n'oublie pas sans doute qu'à l'intérieur de cette triarchie Rome conserve une vraie primauté. Ce qui est sûr, c'est que cette théorie offrait alors l'avantage de fixer définitivement le nombre des patriarcats contre la prétention de certains sièges. On ne peut cependant la retenir, malgré l'autorité de saint Grégoire le Grand. Elle a tout l'air d'avoir été fabriquée après coup pour les besoins de la cause. Son tort est de ne pas rendre suffisamment compte de la priorité traditionnelle du siège d'Alexandrie sur celui d'Antioche. Comment l'Église gouvernée par Pierre en personne serait-elle inférieure à celle qui fut dirigée par son disciple ? De plus elle ne parvient pas à justifier le caractère patriarcal de Constantinople, que Grégoire lui-même admettait dans la pratique et que l'Église reconnaîtra officiellement dans les siècles suivants. On pourrait, il est vrai, avec un peu de bonne volonté, rattacher à saint Pierre le siège de

1. « Apostolorum principis sedes... in tribus locis unius est... unius atque una sit sedes, cui ex auctoritate divina tres nunc episcopi praesident». Saint Grégoire le Grand, *Lettre à Euloge*, PL, 77, c. 899.

Jérusalem et même celui de Constantinople. Byzance n'est pas nécessairement une rivale de Rome, c'est plutôt la nouvelle Rome, un prolongement de la Ville Éternelle, « une seule et même chose avec elle »[1] ; « le rayon apostolique, qui brille chez les Romains de tout son éclat, s'est étendu sur l'Église de Constantinople »[2]. Mais ce rattachement au prince des apôtres reste quelque peu artificiel. Entre l'Église judéo-chrétienne gouvernée par les douze apôtres et l'Église grecque de Jérusalem, dont saint Cyrille fut l'évêque, il y a réellement solution de continuité de même qu'il y a une coupure entre la chrétienté de saint Cyprien et de saint Augustin et la chrétienté européenne de l'Afrique du Nord qui s'est à l'époque moderne installée dans les mêmes lieux. Enfin la théorie cadre difficilement avec l'évolution des patriarcats à l'époque moderne. Il faut donc l'abandonner.

On sera peut-être plus heureux en élargissant quelque peu la théorie précédente pour la rapprocher de la conception de saint Irénée et de Tertullien sur les « Églises apostoliques ». On ferait ainsi remonter l'institution patriarcale, non plus à saint Pierre seul, mais aux apôtres en général. Tout évêque est sans doute successeur des apôtres et chaque diocèse est d'une certaine manière une église apostolique. Mais les patriarches sont les héritiers par excellence du collège des Douze, car ils occupent un siège apostolique, ils sont à la tête des « Églises les plus anciennes »[3], fondées et gouvernées par les apôtres en personne et devenues en quelque sorte les « mères et les sources » de toutes les autres églises[4]. Cette théorie contient un fond de vérité et nous en retiendrons quelque chose lorsqu'il s'agira de proposer une solution définitive. Elle explique d'ailleurs assez bien la formation des trois premiers patriarcats. Mais comprise d'une façon trop

1. Déclaration de Jean, patriarche de Constantinople, qu'il écrivit avant de signer le formulaire d'Hormisdas.

2. Lettre des Pères de Chalcédoine à saint Léon le Grand pour le mettre au courant du canon 28e au sujet du siège de Constantinople. *Lettre 98*, PL, 54, c. 958.

3. « ...in antiquissimas recurrere ecclesias ». SAINT IRÉNÉE, cf. supra p. 14, n. 2.

4. « ...ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei ». TERTULLIEN, cf. supra, p. 17, n. 1.

matérielle, elle ne rend plus compte de l'évolution de l'institution patriarcale. On ne voit pas pourquoi des Églises authentiquement apostoliques comme celles d'Éphèse et de Corinthe auraient perdu d'assez bonne heure leur caractère primatial. On s'explique encore moins comment des sièges parfaitement nouveaux ont pu accéder à la dignité patriarcale. Oublions un moment la question de Constantinople qui ne peut s'appuyer que sur la légende tardive de la venue de saint André à Byzance. Le cas de la Russie et de la Roumanie demeure une pierre d'achoppement pour la théorie des sièges apostoliques entendue en un sens trop rigide. Force est donc de chercher dans une autre direction.

Les patriarcats n'auraient-ils pas purement et simplement une origine civile ? Puisque de par le droit divin, tous les évêques à l'exception de celui de Rome sont strictement égaux, la différence qui apparaît au cours des siècles entre les sièges épiscopaux n'aurait-elle pas sa source dans la hiérarchie des cités ? Cette théorie ne date pas d'aujourd'hui et il faut reconnaître que les faits semblent généralement lui donner raison. Déjà les Pères de Constantinople et de Chalcédoine [1] avaient expliqué la primauté de l'évêque de Rome par le fait que « cette ville était le siège de l'empereur et du sénat ». On sait que les provinces ecclésiastiques avec leurs métropoles correspondaient au temps du concile de Nicée, surtout en Orient, aux circonscriptions administratives de l'empire romain. Rome, Alexandrie, Antioche, premiers sièges patriarcaux dans l'Église, étaient, sur le plan civil et dans le même ordre, les trois plus grandes cités du monde antique. On constate le même phénomène jusque dans les temps modernes. L'apparition des autocéphalies ecclésiastiques a presque toujours coïncidé avec la naissance des nouveaux États. Que faut-il conclure de tout cela ? Ces faits prouvent assurément que l'Église est une réalité spirituelle incarnée dans le temporel, que le développement de sa hiérarchie est conditionné dans une certaine mesure par le milieu historique et géographique où elle a vécu. Mais de là à prétendre que le pouvoir patriarcal qui est d'ordre essentielle-

1. Concile de Constantinople : « L'évêque de Constantinople a la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, parce que Constantinople est une nouvelle Rome » *(Canon 3)*. — Chalcédoine : canon 28.

ment spirituel, découle des institutions civiles, il y a une marge considérable. L'eau est le milieu nécessaire à la vie du poisson : dira-t-on que c'est l'eau qui produit le poisson ? Cette théorie pourrait donc expliquer les modalités concrètes des différents patriarcats, leur nombre et leur ordre de préséance. Mais elle ne réussit pas à rendre compte du fond même de la fonction patriarcale. Nous sommes donc ramenés à la thèse classique qui assigne aux patriarcats une origine purement ecclésiastique.

La chose d'ailleurs semble aller de soi tant qu'il ne s'agit que des sièges relativement récents. Mais la difficulté commence dès qu'on veut expliquer la naissance des plus anciens patriarcats à la lumière de l'histoire. On imagine mal un pape des premiers siècles conférant des pouvoirs extraordinaires aux évêques d'Alexandrie et d'Antioche. On n'a guère plus de chance du côté des conciles œcuméniques. Certains d'entre eux ont pu promouvoir de nouveaux sièges et modifier l'ordre traditionnel de préséance. Mais nous avons déjà vu que le premier concile avait déjà trouvé établi l'essentiel du pouvoir patriarcal. Au delà de Nicée on ne trouve plus que des conciles régionaux. Mais comment supposer une assemblée d'évêques remettant le pouvoir suprême à l'un d'entre eux ? Nous sommes donc forcés de conclure, à défaut d'autre hypothèse, que l'autorité patriarcale a fait son apparition dans l'Église d'une façon spontanée et insensible. Le fait une fois admis, il reste à lui fournir un fondement théologique. Voici l'explication que l'on pourrait proposer. Le patriarcat n'est pas autre chose que l'épiscopat à l'état pur, que la succession apostolique dans sa condition originelle. C'est d'une part le pouvoir épiscopal primitif que le droit ecclésiastique n'a pas encore limité et d'autre part le pouvoir épiscopal actuel que l'Église a libéré de nouveau de ses limitations canoniques. On se représente généralement un patriarche comme un évêque à qui l'Église ajoute des pouvoirs extraordinaires. Ne faudrait-il pas plutôt voir en lui un évêque à qui l'Église ne retire rien du pouvoir ordinaire qu'il tient des apôtres ? On dit couramment que l'évêque possède la plénitude du sacerdoce. Non seulement il confère lui-même les sacrements mais il produit les prêtres qui seront à leur tour ministres des sacrements. Il est en quelque sorte le fondement de l'Église locale. Déjà saint Ignace disait :

là où est l'évêque, là est l'Église. Mais il y a un autre aspect auquel on ne prête guère attention, c'est la fécondité de l'épiscopat sur un plan plus large : l'évêque peut engendrer d'autres évêques, il peut enfanter de nouvelles Églises. Il ne s'agit pas ici de la simple capacité de faire des ordinations valides, de transmettre le caractère de l'épiscopat pour n'importe quelle région du monde chrétien. Il n'est même pas question de se donner des aides dépourvus de toute juridiction personnelle, des coadjuteurs au sens moderne du mot. Si l'on fait abstraction des dispositions actuelles du droit canon, l'évêque a le pouvoir radical de partager son propre territoire en autant de portions qu'il le juge opportun et de créer pour chacune de ces nouvelles Églises des évêques à qui il laissera une autorité propre et ordinaire. Il ne communique pas à proprement parler, mais il détermine le pouvoir de juridiction que le nouvel évêque en sa qualité de successeur des apôtres reçoit immédiatement du Christ et qui a sa racine dans le caractère épiscopal. On voit par là que l'épiscopat est quelque chose d'essentiellement fécond et d'extrêmement souple. On peut même dire que tout évêque est un patriarche en puissance. Placez un évêque à la tête d'une vaste région, d'un territoire de mission par exemple, ou si vous voulez à l'intérieur d'un rideau de fer. Nous le supposons bien sûr en communion avec le siège de Rome et avec toute l'Église catholique, mais dégagé de tous les liens que le droit canon lui a imposés au cours des âges. Non seulement il servira de fondement à cette première Église locale, mais il sera radicalement capable d'engendrer de nouveaux évêques et de nouvelles Églises. Il n'est cependant pas nécessaire d'imaginer que ces derniers diocèses seront entièrement indépendants, que le lien de l'unité primitive sera rompu. L'évêque ancien peut fort bien exercer une primauté sur les autres évêques, l'Église mère peut garder une préséance par rapport aux Églises filles. Cette explication a l'avantage de découler de l'analyse même de la notion d'épiscopat et de cadrer parfaitement avec les données de l'histoire. Elle est d'ailleurs insinuée assez clairement dans un canon du IVe concile de Constantinople contre Photius. « La parole du Seigneur à ses apôtres : ' ceux qui vous méprisent, me méprisent' s'adresse aussi à leurs successeurs, les souverains Pontifes et princes des pasteurs, ceux qui président

aux sièges patriarcaux [1], principalement le très saint Pape de la vieille Rome, ensuite le patriarche de Constantinople, puis ceux d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem ».

Si l'on insiste maintenant pour savoir si le patriarcat ainsi compris est d'origine divine ou humaine, nous répondrons qu'il est de droit divin dans la mesure où il se confond avec l'épiscopat sous sa forme primitive mais qu'il est de droit ecclésiastique si l'on considère les déterminations concrètes sous lesquelles il s'est manifesté tout au cours de l'histoire.

7. Juridiction du Pape.

C'est là un des principaux points de divergence entre le catholicisme romain et les autres confessions chrétiennes. Voici comment on pourrait énoncer succinctement la doctrine catholique :

« Le pontife romain est le successeur du bienheureux Pierre, prince des apôtres ; il a reçu de Notre Seigneur Jésus-Christ la pleine puissance pour paître, régir et gouverner l'Église universelle » dont il est « le chef visible » [2] ; « il a le plein et suprême pouvoir de juridiction, d'une façon ordinaire et immédiate sur toutes et chacune des Églises, sur les pasteurs comme sur les fidèles » [3]. Définie à Florence et au Vatican, cette doctrine n'est cependant pas nouvelle ; elle s'appuie sur la plus antique des traditions, du moins dans l'Église d'Occident.

Pendant les deux premiers siècles l'Église romaine apparaît comme la « métropole de la religion » [4] chrétienne. Mais on y vénère surtout le souvenir des apôtres Pierre et Paul et la foi d'une très antique Église déjà célébrée par l'apôtre ; son évêque malgré quelques initiatives au dehors, demeure encore dans l'ombre.

A partir du IIIe et surtout du IVe siècle la primauté de l'évêque

1. « Qui post eos... facti sunt summi pontifices et pastorum principes... qui patriarchalibus sedibus praesunt... » (canon 21, *Denz.* 341).
2. Concile de Florence, *Decretum pro Graecis*, *Denz.* 694.
3. Concile du Vatican, *Denz.* 1832.
4. « Lettre des Ariens », cf. Fliche et Martin, t. III. p. 119.

de Rome s'appuie sur la promesse du Christ à saint Pierre [1]. Cependant c'est saint Léon le Grand qui donne à cette primauté de droit divin son expression la plus parfaite. Malgré quelques réserves sur des points de détail formulées par l'Église d'Afrique et plus tard par le gallicanisme, malgré la révolte tardive du protestantisme, l'Occident recevra assez paisiblement cette doctrine de l'Église romaine.

Voilà pour la théorie. Dans la pratique cependant cette primauté ne s'est exercée que d'une façon fort discrète à l'origine. Elle se faisait sentir d'une manière régulière en Italie, plus délicatement dans le reste de l'Occident et exceptionnellement en Orient. Il faudra attendre le XIe siècle pour assister au phénomène de la centralisation, qui se resserre encore au concile de Trente et qui atteint son point culminant après le concile du Vatican.

L'Orient semble étranger à ce courant de la tradition. Les Pères du IVe siècle, comme Athanase, Basile et Chrysostome ont l'air d'ignorer la papauté au sens précis de ce mot. Plus tard saint Jean Damascène qui fait la synthèse de la théologie grecque n'a pas d'idée plus précise sur la question. Cependant surtout à partir du Ve siècle, Pierre est considéré comme le coryphée des apôtres, l'évêque de Rome est à son tour le successeur de Pierre, le siège romain est le premier siège de l'Église. Mais ce qui manque à tout cela c'est l'idée d'une succession de droit divin. Il est vrai que Rome a eu maintes fois l'occasion de faire connaître sa doctrine à l'Orient, il est vrai qu'à une époque relativement tardive un saint Maxime le Confesseur et un saint Théodore Studite tiennent sur la papauté le même langage que les Latins. Dans l'ensemble on peut dire cependant que sur le point précis qui nous occupe l'accord était loin d'être complet entre l'Orient et l'Occident. Est-il possible d'opérer jamais un rapprochement entre deux positions aussi divergentes ? La chose semble humainement difficile. Essayons cependant de sérier les difficultés.

1° De part et d'autre, il est possible de se faire mutuellement des concessions en matière de vocabulaire. Du côté catholique

1. Lettres de Cyprien et Firmilien, d'où il ressort qu'Étienne revendiquait la succession de Pierre.

on pourrait par exemple éviter d'employer, du moins d'une façon habituelle, en parlant du pape l'expression de « chef de l'Église », même en lui accolant l'épithète « visible ». Ce n'est pas que ce terme soit plus fort que le mot « coryphée » par lequel l'Orient désigne traditionnellement saint Pierre. Mais l'expression de « chef de l'Église » est dans l'Écriture réservée au Christ et il semble raisonnable de respecter cet usage. D'autre part, au lieu de condamner sans appel la formule « primus inter pares » que les Orthodoxes accordent volontiers au pape, on pourrait se contenter de l'expliquer. Du point de vue du pouvoir de l'ordre, l'évêque de Rome et les autres évêques sont strictement égaux, ils ont reçu à un degré égal le caractère de l'épiscopat. C'est pourquoi le pape appelle officiellement tous les évêques ses frères alors qu'il donne le titre de fils aux prêtres et aux fidèles. Il est donc le premier parmi ses frères, il est le prince des évêques et le président de l'assemblée des pasteurs. Mais s'il est l'égal de ses frères en tant qu'il est lui-même évêque, il n'est pas leur égal en sa qualité de premier. Cette primauté ne saurait être un vain mot, un titre purement honorifique. Elle doit servir à quelque chose dans la vie de l'Église et c'est ce qui reste à définir. Par contre les Orthodoxes pourraient se montrer plus accommodants en ce qui concerne le titre de « Vicaire du Christ », pourvu naturellement qu'il soit précisé. Tous les évêques sont réellement dans leurs Églises les vicaires du Christ selon la doctrine de saint Ignace. Si le pape est spécialement appelé ainsi, c'est qu'il représente principalement le Seigneur dans sa fonction essentielle de symbole efficace de l'unité des chrétiens.

2° Il ne faut pas confondre l'essence de la papauté avec le système contingent de la centralisation. Cette centralisation consiste dans la nomination des évêques directement par Rome, dans la limitation de leurs pouvoirs primitifs, dans le contrôle de leur administration au moyen des nonces ou des délégués apostoliques, et surtout dans le gouvernement de toute l'Église par les congrégations romaines. On se représente généralement cette centralisation comme l'évolution normale de l'exercice de la primauté pontificale. A ce compte elle constituerait un progrès irréversible. Mais elle semble bien être autre chose que cela. Car il faudrait distinguer théoriquement dans l'évêque de Rome sa

fonction de pape universel et sa fonction limitée de patriarche. Dans la pratique, il est vrai, la distinction est fort malaisée à faire. Mais en réalité la centralisation n'est que l'extension à tout l'Occident des frontières du patriarcat romain qui primitivement ne comprenait que le territoire de l'Italie et même de l'Italie suburbicaire. Lorsque dans les temps modernes on a appliqué ce système particulier de gouvernement aux portions de l'Orient chrétien récemment réunies au Saint-Siège, on a donné naissance à l'uniatisme. On a défini l'uniatisme comme une contamination et même comme un hybridisme liturgique. En fait il ne l'est que par voie de conséquence. L'uniatisme est plutôt à proprement parler l'absorption de certaines fractions des patriarcats orientaux par le patriarcat d'Occident. On a maintenu les liturgies orientales dans des communautés qui n'avaient plus que le nom et l'apparence de patriarcats. En réalité, ces chrétiens d'origine orientale ne vivent plus que de la théologie, de la spiritualité et du droit canon du patriarcat d'Occident. Les catholiques orientaux étant une infime minorité, il est clair qu'on ne saurait les désuniatiser tant que l'Occident lui-même ne sera pas quelque peu décentralisé. Les deux choses vont ensemble. On parle en Occident de redonner aux évêques des pouvoirs de plus en plus étendus. Ce qui semble plutôt réclamé par les besoins de notre temps, c'est que les évêques qui se trouvent dans une région, vivant des mêmes institutions et ayant des problèmes communs, puissent constituer une entité particulière, se réunir en synode à des dates régulières, gouverner en quelque sorte collégialement toute la région. Une assemblée épiscopale ne se conçoit pas sans un président à qui il est loisible de donner le titre de primat ou de patriarche. Il n'est pas plus absurde de concevoir de vrais patriarcats issus du patriarcat romain que de voir Constantinople accorder l'autocéphalie à plusieurs de ses filles.

On ne manquera pas d'agiter ici le spectre d'Églises nationales avec tous les dangers de schisme qu'il comporte. Mais il faut savoir exorciser les mots. Si national signifie que l'Église recevra ses ordres de l'État ou qu'elle aura des visées séparatistes, nous serons d'accord pour condamner et le nom et la chose. Mais pourquoi ne pas parler d'Église nationale, au sens d'Église de Dieu, vivant dans telle ou telle nation ?

On voit par là que le progrès à réaliser, c'est d'arriver à une distinction nette, dans la théorie aussi bien que dans la pratique, entre l'autorité du pape en tant que Père commun des fidèles, et l'autorité du même pape en tant qu'évêque et patriarche. C'est cette première autorité qu'il s'agit de définir, c'est à propos d'elle seule qu'il faut se mettre d'accord avec l'Orient chrétien.

3° Même ramené à la pureté de son essence, l'exercice de la juridiction papale présente en théorie et en pratique des difficultés. Mais, ce à quoi on ne s'attendrait guère, l'objection la plus sérieuse a été formulée par saint Grégoire le Grand, qui fut assurément un grand pape et un pape vénéré également en Orient et en Occident. L'Archevêque de Constantinople avait pris l'habitude, on ne sait depuis quand, de se faire appeler « patriarche œcuménique ». Grégoire s'y opposa énergiquement et écrivit à l'empereur et aux autres patriarches pour les prier de ne plus accorder à personne ce titre qui sentait l'orgueil. Le patriarche d'Alexandrie, Euloge, répond qu'il s'y soumettait volontiers, seulement en s'adressant à Grégoire il l'appelle « pape universel ». L'évêque de Rome se fâche : « ...Votre Béatitude a bien voulu nous dire qu'elle ne donne plus à certains quand elle leur écrit de vocables orgueilleux que la vanité a mis en circulation, et, parlant à ma personne, elle dit : « (il en sera) comme vous l'avez ordonné ». « Ne me parlez pas d'ordre, je vous en prie, car je sais qui je suis et qui vous êtes. Vous êtes pour moi par votre siège des frères mais par votre sainteté des pères. Je n'ai pas ordonné, j'ai voulu simplement indiquer ce qui paraissait utile... Car j'ai dit que vous ne deviez donner ce titre ni à moi ni à personne d'autre, et voici que dans l'adresse de la lettre que vous m'écrivez vous mettez ce vocable de superbe, vous m'appelez 'pape universel'. Je prie votre très douce sainteté de ne plus recommencer, car tout ce qu'on attribue à un autre plus que la raison ne l'exige, vous est enlevé à vous-même. Pour moi je voudrais progresser non par les titres mais la conduite. Je n'ai point d'estime pour un honneur qui me serait attribué aux dépens de l'honneur de mes frères. Mon honneur est l'honneur de l'Église universelle. Mon honneur est la solide autorité de mes frères. Je suis honoré quand on ne refuse à aucun d'entre eux l'honneur qui lui est dû. Si votre sainteté me traite de pape universel, elle

récuse sa propre qualité d'évêque, en supposant que je suis évêque universel. A Dieu ne plaise ! Loin de nous les mots qui gonflent la vanité et blessent la charité ».

Dans une autre lettre adressée au patriarche d'Antioche le saint pape précise : « Si un patriarche est appelé universel, le nom de patriarche est enlevé aux autres ». Nous pouvons formuler en d'autres termes l'objection contenue dans ces deux citations de Grégoire le Grand : on ne peut concevoir deux juridictions réelles sur le même territoire et sur les mêmes personnes ; elles semblent exclusives l'une de l'autre. On peut fort bien admettre à côté de l'ordinaire du lieu un évêque coadjuteur, puisque celui-ci ne détient qu'un pouvoir délégué. Il n'y aurait non plus aucune difficulté à concevoir le gouvernement d'une Église sous la forme collégiale comme cela se passe dans un concile régional ou œcuménique. C'est quelque chose d'analogue au régime du consulat ou du triumvirat dans l'ancienne Rome. Nous avons en effet dans ce cas deux ou plusieurs personnes qui posent solidairement le même acte. Mais si l'on suppose que l'évêque gouverne son diocèse à titre personnel et comme successeur des apôtres, on ne voit plus comment il y aurait place pour une autre autorité dans le même territoire. Le concile du Vatican a d'ailleurs senti la difficulté mais il se contente simplement d'affirmer que les deux juridictions ne sont pas incompatibles et il cite à l'appui le même texte de saint Grégoire. Nous voudrions essayer de voir comment on pourrait résoudre ce problème. Si le pape et l'évêque exercent leur pouvoir sur le même territoire, ils ne le font pas au même titre. Chaque pouvoir est spécifié par sa finalité : or la finalité du pouvoir papal et celle du pouvoir épiscopal sont parfaitement distinctes. En vertu du partage qui s'est fait depuis les origines, l'évêque est le vrai pasteur de son Église particulière ; si par impossible ce diocèse était la seule Église de toute la terre, il en serait le suprême et unique pasteur. L'évêque de Rome est lui aussi pasteur d'un diocèse particulier, mais en tant que pape universel il a pour fonction la charge de représenter et de réaliser l'unité visible de tout l'épiscopat et par l'épiscopat de tous les fidèles ; il est selon l'expression de saint Ignace « le président de la charité ». S'il intervient en dehors de Rome, ce n'est pas pour doubler l'évêque local, mais parce que directement ou

indirectement l'unité catholique est menacée. Les théologiens orthodoxes qui consentent aujourd'hui à faire un pas dans le sens de la doctrine catholique préfèrent employer deux mots différents pour désigner cette double fonction, à savoir le pouvoir et l'autorité. Si l'autorité ne se borne pas à donner de simples conseils mais qu'elle s'impose à la conscience avec la force du devoir, on pourra prendre en considération cette nouvelle terminologie.

La doctrine de la papauté remonte dans l'Église d'Occident à une assez haute antiquité, en tout cas bien avant l'époque de la séparation. L'Église grecque n'a sans doute pas ignoré l'existence de cette tradition romaine et cependant, plusieurs siècles durant, elle n'a pas jugé que ce fût une raison suffisante pour rompre la communion avec le siège romain.

8. L'INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE.

L'idée de révélation implique nécessairement celle de l'infaillibilité. Si Dieu a décidé de parler à l'humanité par l'intermédiaire d'un prophète, il se doit de garantir la fidélité de l'expression humaine à l'égard de la Parole divine. A ce stade, d'ailleurs, tous les chrétiens seraient parfaitement d'accord. Pour eux non seulement le Christ est la Vérité, mais les prophètes et les apôtres lorsqu'ils nous livrent leur message sous le souffle de l'Esprit divin nous transmettent aussi des paroles de vérité. Mais les protestants estiment que la Parole de Dieu proclamée de vive voix avant la mort des apôtres, a été définitivement fixée dans l'Écriture pour les générations à venir. Pas besoin d'autre garantie de la véracité divine que l'inerrance des Livres inspirés. Les catholiques et les Orthodoxes croient par contre que la révélation divine nous parvient également par la Tradition. La Tradition ne nous transmet peut-être pas autre chose que le contenu des Écritures, mais elle le transmet autrement. Plus exactement, la Tradition n'est que l'explication vivante de cette même Écriture. Et puisque le Christ reste avec nous jusqu'à la consommation du siècle, son Esprit doit nous garantir la rectitude de cette explication. L'Orient et l'Occident sont donc d'accord pour admettre, à côté de l'inerrance de la Bible, une infaillibilité

dans la transmission vivante de la Parole de Dieu. Mais le désaccord commence dès qu'il s'agit de préciser l'organe de cette infaillibilité. Du point de vue catholique on doit attribuer le privilège de l'infaillibilité à l'Église, à l'épiscopat, au pape. Mais s'il faut distinguer ces trois termes, on doit se garder de les séparer. Il n'y a qu'une infaillibilité si l'on considère la source d'où elle émane, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, mais il y a trois manifestations différentes de la même vérité. L'absence d'erreur étant comme un point indivisible, on ne saurait admettre de degré d'infaillibilité, mais il y a un ordre de finalité qui permet de ranger ces trois formes de l'infaillibilité selon une place déterminée. Si le pape est infaillible, c'est pour confirmer ses frères dans la foi, et si l'épiscopat est infaillible c'est pour transmettre aux fidèles un enseignement pur et irréprochable : l'Église est donc première dans l'intention divine.

Sur ce point il n'existe pas de désaccord entre l'Orthodoxie grecque et le catholicisme romain. Nous avons là d'ailleurs une croyance traditionnelle, l'Église a toujours été considérée comme Vierge et Mère. Elle est Mère en raison de sa fécondité spirituelle, donnant sans cesse à Dieu de nouveaux enfants. Elle est Vierge, car sa foi reste toujours immaculée : elle ne connaît ni tache ni ride ; les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Ses membres peuvent bien, en marge de la foi, partager les préjugés de leur temps et de leur milieu, quelques-uns peuvent même tomber dans l'hérésie, mais le Corps de l'Église garde toujours à son Époux une foi indéfectible.

Quel est le sujet précis de cette infaillibilité ? Il s'agit de l'Église dans sa plénitude, du Corps entier du Christ, de l'ensemble des fidèles unis à l'ensemble de la hiérarchie. Par ailleurs la pureté de la foi dont il est ici question ne doit pas être entendue au sens passif. L'Église n'est pas infaillible parce que ses enfants reçoivent un enseignement exempt d'erreur, parce qu'ils récitent matériellement une formule déclarée infaillible par ailleurs. Il s'agit plutôt d'une manifestation spontanée de la même foi dans les différentes parties de l'Église et à différentes époques. Mais si la chose est indiscutable dans son principe, son utilisation reste délicate dans la pratique. Pour obtenir la lumière sur un point précis du dogme il n'est pas question de consulter le peuple

chrétien par une sorte de plébiscite. Lorsque l'on désire connaître le sentiment de l'Église touchant un problème de la foi, on étudiera tous les documents où se manifeste sa vie profonde, sa poésie et sa littérature religieuse et surtout la richesse de sa liturgie. Ce n'est pas une enquête facile et voilà pourquoi on insiste peu sur cet aspect de l'infaillibilité de l'Église.

Ce n'est pas chaque évêque pris séparément, mais le corps entier de l'épiscopat qui jouit du privilège de l'infaillibilité. Plus précisément, un évêque ne participe à l'infaillibilité que dans la mesure où il demeure en communion de doctrine avec le reste des évêques. Mais on peut légitimement se demander sur quoi se fonde cette thèse théologique. C'est une croyance ferme dans l'Église que les décisions dogmatiques des conciles œcuméniques sont définitives et irréformables pour la bonne raison qu'elles sont exemptes d'erreur. Or ces assemblées représentent un cas extraordinaire où s'exerce le magistère des évêques. Mais ils doivent jouir du même privilège dans leur enseignement ordinaire, sinon on ne comprendrait pas comment cette infaillibilité serait communiquée au concile. Il suffirait donc, pour connaître la vérité dans un cas particulier, de rechercher si l'enseignement des évêques est unanime et constant sur ce point déterminé. Mais la théologie du concile œcuménique pose quelques problèmes de détail.

Les règles actuelles du droit canon touchant le concile œcuménique se vérifient difficilement quand on étudie l'antiquité. Seul le pape à notre époque peut convoquer un concile œcuménique. Or on sait que les sept premiers conciles ont tous été réunis par l'empereur. Il ne s'agit donc là que de mesures pratiques et disciplinaires. Mais on ne conçoit pas un concile œcuménique sans la participation du pape. Un concile général doit réunir en principe la plénitude du collège épiscopal ; or, comment ce corps serait-il complet si le premier des évêques lui fait défaut ? Mais au fait, un concile a-t-il jamais réuni la totalité des évêques ? Sans doute chaque concile compta de nombreux absents. Et cependant quand il s'agit de l'antiquité, on peut affirmer que tous les patriarches ont toujours été présents par eux-mêmes ou par leurs délégués et que chaque patriarche représentait réellement tous les évêques de son territoire. Les exceptions à

cette règle ne sont qu'apparentes : Rome était matériellement absente au concile de Constantinople, de même que Jean d'Antioche et ses évêques se sont abstenus de se rendre à l'assemblée d'Éphèse. Mais en réalité ces conciles n'ont été considérés comme œcuméniques que parce que le pape ou le patriarche a souscrit dans la suite aux décisions des Pères qui y furent présents.

Le premier siège de la chrétienté joue naturellement un rôle prépondérant dans la marche de l'assemblée comme dans la promulgation de ses décrets. Mais plusieurs manuels de théologie déforment sur ce point le vrai rôle de la papauté. Ils donnent l'impression que les évêques ne sont là que comme les membres d'une grande commission préparatoire, la vraie force des décisions conciliaires ne viendrait que de l'approbation du pape. Le concile n'est pas une assemblée consultative destinée à éclairer le pape, c'est une assemblée de juges de la foi présidés par le premier d'entre eux. Les décisions d'un concile engagent solidairement tous ses membres ; le caractère infaillible de ses définitions découle de leur autorité commune.

L'Orthodoxie orientale reconnaît traditionnellement l'autorité singulière des sept premiers conciles œcuméniques. De nos jours cependant la plupart des théologiens orthodoxes reprochent aux catholiques de faire du concile le critère mécanique de la vérité. Ils font remarquer que ce principe se vérifie difficilement lorsqu'on se transporte dans l'antiquité. Tel concile comme le second d'Éphèse était destiné à devenir œcuménique et a été qualifié par l'histoire de brigandage. Par contre le premier concile de Constantinople n'était en réalité qu'un synode local et il est classé maintenant parmi les conciles œcuméniques. Reconnaissons, du moins lorsqu'il s'agit de l'antiquité, qu'il serait souvent malaisé, sans le jugement subséquent de l'Église, de reconnaître du premier coup le caractère œcuménique d'un concile. Mais il ne s'ensuit pas que l'assemblée ne soit pas infaillible par elle-même « ex sese non ex consensu Ecclesiae ». Ainsi lorsqu'il s'agit des Livres saints, ce n'est pas le jugement de l'Église qui leur communique l'inspiration, mais c'est l'autorité de l'Église qui leur confère la canonicité. Un des pouvoirs essentiels de l'épiscopat est celui d'enseigner la foi aux fidèles ; cette fonction ne leur

vient pas de l'Église mais du Christ lui-même, elle est de droit divin. Si le Christ leur a donné l'ordre d'enseigner, c'est qu'il entend rester avec eux jusqu'à la consommation du siècle : la préservation de l'erreur ne leur vient pas de l'assentiment de l'Église mais de la présence en eux de l'Esprit du Christ.

9. L'INFAILLIBILITÉ DU PAPE.

L'infaillibilité du pape est sans contredit le dogme le plus attaqué en matière ecclésiologique ; celui qui paraît généralement le plus difficile à défendre. Le concile du Vatican en définissant cet article de foi semble avoir creusé entre l'Église romaine et les autres confessions chrétiennes un fossé infranchissable et avoir fait reculer pour de longs siècles l'espoir d'une restauration de l'unité chrétienne.

Remarquons d'abord que l'infaillibilité du pape n'est qu'un cas limite de l'infaillibilité de l'Église, et qu'elle n'est nullement la voie normale, quoique certains puissent aujourd'hui en penser. Elle est déjà assez clairement exprimée dans le fameux formulaire du pape Hormisdas qui proclame que « dans le siège apostolique la religion s'est toujours conservée immaculée ». Quoi qu'il en soit, qu'on le regrette ou qu'on s'en félicite, la définition du Vatican existe maintenant et on ne pourra jamais l'escamoter dans un dialogue œcuménique. Le mieux ne serait-il pas de la regarder une bonne fois en face ? S'il y a quelque espoir de parvenir quelque jour à un accord, ce ne peut être que dans une franche et fraternelle discussion. Nous allons donc essayer de comprendre de notre mieux le sens du dogme catholique et d'en fixer soigneusement les limites.

Quand le pape est-il infaillible ? Il ne l'est évidemment pas dans ses entretiens privés. Il ne l'est pas non plus quand il parle à son diocèse en sa qualité d'évêque de Rome, ni lorsqu'il s'adresse à toute l'Église en sa qualité d'évêque de Rome, ni lorsqu'il s'adresse à toute l'Église latine au titre de patriarche d'Occident. Ou du moins il ne participe pas plus dans ces deux derniers cas à l'infaillibilité générale de l'épiscopat que n'importe quel évêque ou n'importe quel patriarche. Le pape ne jouit de l'infaillibilité que lorsqu'il parle comme pape universel à toute

l'Église catholique. Mais cette condition ne suffit pas. Il faut en outre que d'après le contexte ou d'après ses propres paroles le pape entende donner à son enseignement une solennité spéciale, c'est-à-dire qu'il l'impose à la croyance des fidèles avec le suprême degré d'autorité : si quelqu'un refusait d'accorder à cette vérité de foi son assentiment intérieur et extérieur il se verrait exclu comme hérétique de la communion de l'Église.

Les cas où joue l'infaillibilité du pape semblent donc assez nettement circonscrits et les difficultés sur le chemin de l'union limitées d'autant. Mais n'y a-t-il pas chez les catholiques contemporains une manière détournée d'étendre indûment le privilège papal et de transformer subrepticement certaines déclarations faillibles en vérités infaillibles ? Sans doute tous les théologiens catholiques s'accordent à reconnaître que le contenu d'un discours ou d'une encyclique pontificale n'est point infaillible. On leur doit un respect filial mais non un acte de foi théologale. Toutefois si quelqu'un s'avisait d'enseigner ou d'écrire quelque chose qui ne serait pas entièrement conforme à ces documents, il se verrait refuser l'imprimatur ou serait immédiatement rappelé à l'ordre. A la longue cette censure finira par produire l'unanimité parmi les catholiques. Le théologien viendra à son tour constater que telle proposition est admise par tous les auteurs, bien plus qu'elle fait partie de l'enseignement commun des évêques et de la croyance de tout le peuple chrétien. Une opinion qui était à l'origine faillible se trouve ainsi d'une façon artificielle transformée en une thèse de théologie proche de la foi ou même en vérité de foi : elle est mûre pour une définition. Il ne faudrait pas minimiser l'objection. Nous ferons cependant observer deux choses. La première c'est que la vigilance de l'autorité ecclésiastique, toujours légitime en principe, a pu à certaines époques et en raison de certaines circonstances s'exercer avec quelque sévérité. Cependant le respect à l'égard de l'enseignement habituel de la papauté ne saurait enlever au théologien, au penseur, à l'historien chrétien le droit de faire des recherches avec une méthode vraiment scientifique, et s'il aboutit à une conclusion opposée à la thèse classique d'incliner dans le même sens son jugement en attendant que l'Église elle-même tranche définitivement le débat par une décision infaillible. C'est ce qui a été

reconnu formellement par la commission biblique à propos de la question des trois témoins de la première épître de saint Jean. En second lieu lorsque le théologien manie l'argument du consentement universel, on suppose qu'il le fait dans une entière loyauté. Une preuve de ce genre doit être considérée comme nulle et non avenue si cette unanimité n'est pas la manifestation libre et spontanée du peuple chrétien.

Venons-en maintenant à l'exercice même de l'infaillibilité pontificale. En quoi consiste du point de vue psychologique l'acte par lequel le pape définit un dogme ? D'après les propres termes du concile du Vatican l'infaillibilité ne consiste ni dans une révélation ni dans une inspiration. La révélation est la communication d'une lumière surnaturelle sous une forme intellectuelle ou imagée à l'âme du prophète qui reste pleinement conscient du phénomène qui se produit en lui. L'inspiration est une motion surnaturelle qui s'insinue dans la volonté et l'intelligence de l'écrivain sacré pour le pousser à écrire ce que Dieu désire transmettre à l'humanité. A la différence du phénomène précédent, l'auteur inspiré n'a pas la plupart du temps conscience de cette influence et garde toute sa spontanéité dans cette œuvre de composition littéraire. Quant à l'infaillibilité, le concile du Vatican la fait consister dans une assistance du Saint-Esprit. Lorsqu'il définit un dogme le pape se comporte psychologiquement comme n'importe quel théologien qui étudie un problème déterminé ; mais la Providence surnaturelle dispose les choses de telle façon que sa conclusion sera préservée d'erreur. Si l'on essayait maintenant de comparer ces trois formes d'intervention divine, on dira que dans la révélation prophétique l'action de Dieu demeure prépondérante et l'homme se comporte plutôt d'une façon passive ; dans l'inspiration biblique l'action divine et l'action humaine se trouvent harmonieusement et mystérieusement combinées ; dans l'assistance divine la Providence se contente de préserver l'activité humaine de faire un faux pas : la responsabilité de la définition revient principalement à l'homme : voilà pourquoi une formule dogmatique ne pourrait pas à proprement parler s'appeler « parole de Dieu ».

Après avoir précisé la modalité psychologique d'un enseignement du pape *ex cathedra*, nous pouvons plus facilement délimiter

l'objet même d'une définition infaillible. En effet le pape n'a pas à promulguer une vérité absolument nouvelle, mais une vérité déjà contenue dans la révélation divine, exprimée dans l'Écriture et fidèlement transmise par la Tradition. Dans l'hypothèse d'une conception purement fixiste de la révélation, s'il s'agissait de répéter matériellement une formule de foi fixée une fois pour toutes par le Christ ou les apôtres, il n'y aurait pas besoin d'un charisme spécial dans l'Église et tout le monde pourrait être considéré comme infaillible. Mais dans la transmission du dépôt révélé il y a un passage toujours possible de l'implicite à l'explicite, d'une vérité vécue à une vérité exprimée, il y a transposition souvent souhaitable du langage concret de l'Écriture dans les concepts abstraits de la philosophie. L'infaillibilité suppose donc nécessairement la possibilité d'un développement dans le dogme.

Mais si le pape est infaillible, il n'est sûrement pas impeccable. Qui pourrait donc l'empêcher d'abuser de son privilège ? [1] Cette dernière objection nous amène à considérer pour terminer l'aspect moral de l'infaillibilité.

De la part du pape la proclamation d'un dogme doit être un acte libre et sincère. D'abord un acte libre, car une définition qui serait arrachée par la contrainte ou qui serait promulguée par un pape qui ne jouirait pas de toutes ses facultés serait regardée comme un acte invalide. Mais il faut aussi que ce soit un acte sincère, que la pensée intime corresponde à l'expression verbale. En proclamant un dogme, le pape exige de tous les fidèles un acte de foi à l'égard de cette définition, mais le pape doit être le premier à faire cet acte de foi intérieurement et extérieurement. Tous les chrétiens croient à la divinité du Christ, mais cette foi de l'Église a pour fondement la confession du prince des apôtres à Césarée : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ». La proclamation d'un dogme repose donc sur l'acte de foi du pape. L'hypothèse d'une simulation dans la proclamation d'un dogme, d'un

1. Certains théologiens ont voulu que le charisme d'infaillibilité des papes s'étende à l'opportunité de leurs déclarations infaillibles. Ne serait-ce pas là faire le saut de l'infaillibilité à une certaine impeccabilité, du moins dans la sagesse du gouvernement de l'Église ?

pape qui serait intérieurement sceptique à l'égard d'un dogme qu'il proposerait solennellement à la croyance des fidèles doit être écartée. La Providence ne saurait permettre que l'Église fût trompée pour toujours d'une façon invincible.

Cela suppose donc qu'avant de définir un dogme, le pape le voit objectivement comme faisant partie du dépôt de la foi. Cela veut dire que le pape ne saurait définir une doctrine qui lui plairait personnellement, car alors il définirait ses propres inspirations ; il doit la définir comme contenue dans l'ensemble de la révélation, c'est-à-dire qu'une étude approfondie et une enquête laborieuse lui feront apparaître cette vérité comme liée objectivement à l'Écriture et à la Tradition. Et l'indice de l'objectivité de cette conviction, c'est que cette vérité est déjà admise par l'ensemble des fidèles et de l'épiscopat. En fin de compte, en définissant un dogme, le pape se comportera comme la voix de l'Église et de l'épiscopat. On s'est parfois demandé ce qui se passerait si le pape se trouvait d'un avis opposé à celui de l'ensemble des évêques. Pour certains théologiens la question ne fait aucune difficulté, l'Église devrait dans ce cas se ranger à l'avis du pape. En réalité il faudrait plutôt répondre que du point de vue traditionnel l'hypothèse doit être tenue pour irréalisable. C'est la même doctrine infaillible qui s'exprime tantôt par la vie de l'Église, tantôt par l'enseignement unanime de l'épiscopat, tantôt par la voix du pape. C'est le même Esprit qui assiste tout le corps de l'Église et qui ne saurait s'opposer à lui-même.

D'après le concile du Vatican une définition du pape vaut par elle-même, elle n'a pas besoin de l'approbation de l'Église ni de la sanction du concile œcuménique : elle s'impose *ex sese, non ex consensu Ecclesiae* [1]. Ce privilège en effet est attaché à la fonction du premier Pasteur et cette fonction lui vient du Christ et non de l'Église. Mais il faut se garder de faire de l'exercice de ce magistère une activité séparée. La définition du pape est in-

1. *Ex sese* signifie que juridiquement le pape seul est responsable de la définition, mais il est clair par ailleurs, que cette décision n'étant ni une révélation privée ni une inspiration personnelle, doit s'appuyer sur une affirmation claire de l'Écriture Sainte ou bien sur la foi commune de l'Église dont les évêques sont les témoins.

faillible par elle-même et non en vertu du consentement de l'Église mais ce qu'il enseigne n'est pas autre chose que le sentiment même de toute l'Église. Car le pape ne fait que proclamer l'enseignement de tous les évêques et la foi de tous les fidèles, il est l'expression même de l'unité de l'Église et comme le dit saint Jean Chrysostome « Pierre est la bouche du chœur des apôtres ».

Michel GEDAY, S. J.

Le Caire, Avril 1962.

Chronique religieuse

I. Le Mouvement Foi et Constitution à Montréal 12-26 juillet 1963

I

Trois événements œcuméniques ont été mis plusieurs fois en relation avec la récente Conférence de Montréal : la Conférence panorthodoxe de Rhodes, qui a eu lieu en septembre 1961, la 3e Assemblée générale du Conseil Oecuménique des Églises, à la Nouvelle Delhi (novembre-décembre 1961), et la première session du Concile du Vatican en 1962. Ces trois événements ont manifesté une prise de conscience progressive de la tâche commune qui incombe à toutes les Églises au point de vue de l'unité chrétienne. Cependant, pour saisir mieux l'importance de cette récente évolution des rapports œcuméniques, il est utile de rappeler en plus la session du Comité central du C.O.E. du mois d'août 1959 à Rhodes, lorsque, pour la première fois, une telle assemblée se tint en terre orthodoxe et que, pour la première fois aussi, y assistaient des observateurs du Patriarcat russe de Moscou. On était dans l'année même de l'annonce du Concile par Jean XXIII ; une situation œcuménique toute nouvelle avait surgi, et une nouvelle sensibilité s'était manifestée dans les relations interconfessionnelles. Du même coup, ce fut surtout l'éventuelle réunion entre l'Orient orthodoxe et l'Église catholique romaine qui s'imposa à l'attention générale du monde chrétien. On se rappelle le fameux « incident de Rhodes », à l'occasion d'une soirée fraternelle entre Orthodoxes et catholiques, qui eut lieu alors sous la présidence du métropolite Jacques de Philadelphie du Patriarcat de Constantinople. Cette rencontre eut une répercussion surprenante dans la presse mondiale et

causa des malentendus dont on craignait le pire pour les relations ultérieures. On comprend mieux aujourd'hui que la nouveauté même de la situation créée par les gestes étonnants du nouveau pape ait été alors dans le monde œcuménique à l'origine d'un certain désarroi. Les contacts hésitants de cet été de 1959, qui étaient d'un caractère si inattendu et heurtaient certaines susceptibilités, ont mûri. On se souvient qu'après Rhodes 1959, l'archevêque Jakovos d'Amérique avait cru nécessaire de déclarer que les relations entre les Églises orthodoxes et l'Église catholique romaine ne seraient réalisables que dans le cadre du C.O.E., tandis que d'autres personnalités orthodoxes avaient montré leur désaccord sur ce point et revendiquaient un droit à des relations directes. Or, il nous semble que le simple fait de Montréal a nettement montré qu'il s'agissait là d'un faux problème, d'une alternative purement abstraite. L'atmosphère à Montréal n'était plus la même. Il serait insuffisant de dire qu'il y avait cette fois-ci une confiance et une compréhension réciproques plus grandes. Il faut affirmer plutôt que ce fut une rencontre sans complexe. Orthodoxes, protestants, anglicans et de nombreux catholiques s'y côtoyaient de la façon la plus naturelle, manifestement conscients de ce que tous avaient à apprendre et avaient besoin les uns des autres. Ainsi le C.O.E. s'est montré à Montréal comme un véritable agent de rencontre et comme « l'instrument de la divine Providence pour le rapprochement des Églises entre elles » (Mgr Jakovos).

Est-il plus que cela ? Nous touchons ici à un problème épineux, débattu à Montréal, celui de définir la nature propre du C.O.E. Le Dr Visser't Hooft, dans une conférence de presse, a ainsi formulé la question : « Le C.O.E. est-il simplement une association fraternelle d'Églises autonomes, groupées ensemble pour des tâches communes, ou est-il, sans cependant devenir une 'super-Église', en train de prendre une signification ecclésiale » ? Ce fut une des questions traitées dans la Section I, sur la nature de l'Église. Des orateurs appartenant à différentes Églises protestantes importantes ont soutenu que certains éléments de la vraie Église se sont manifestés dans le monde par la communauté même que constitue le C.O.E. Mais les théologiens

orthodoxes s'opposèrent avec vigueur à cette opinion. Attribuer au C.O.E. des notions ecclésiologiques essentielles serait sans doute, disaient-ils, la première étape vers la création d'une super-Église. Le C.O.E., dès le début de son histoire (1948), n'avait-il pas déclaré sans ambages et officiellement qu'il n'est pas une Église et qu'il n'a aucun désir ou intention de le devenir ? Cette résistance a fait supprimer des premiers projets du rapport toute allusion à une valeur ecclésiale possible du C.O.E. Le texte final ne contient pratiquement aucune réflexion sur l'évolution actuelle du C.O.E., au grand regret des protestants spécialement, dont surtout le professeur Roger Mehl fut ici le porte-parole. C'est donc dans le domaine de l'ecclésiologie, avec la question connexe de l'*open communion*, que l'opposition entre la conception protestante et la conception « catholique » est, à Montréal également, restée quasi inchangée. Ce fait a certainement laissé un sentiment de profonde insatisfaction, de déception même chez tous ceux qui ont suivi les débats. Nous aurons encore à y revenir.

* * *

A la première session générale de la Conférence, le professeur Roger Mehl (Université de Strasbourg) fit le point de la situation œcuménique. Dans ce discours inaugural on trouve déjà la préoccupation concernant le « caractère ecclésial » du C.O.E. Celui-ci n'est-il pas plus que simplement un lieu de rencontre, de dialogue et de coopération des Églises et ne peut-on pas se demander maintenant si la situation n'est pas devenue telle « qu'une Église donnée ne peut plus, isolée, manifester pleinement son état d'Église, mais qu'il s'y ajoute sa participation à la vie du Conseil, participation qui doit être comprise comme une *koinonia* fondée sur le témoignage apostolique contenu dans les saintes Écritures et sur la foi qui écoute » ? L'orateur cita en ceci le professeur H.H. Wolf, directeur de l'Institut œcuménique de Bossey. De la sorte, dès le début de la Conférence fut suggérée une conception très poussée de la nature du C.O.E., ce qui inévitablement allait se heurter à une résistance forte et résolue, et allait même contre le désir de plusieurs de réfléchir et de

préciser davantage. C'est trop dangereux ! entendions-nous dire.

Le professeur Mehl a ensuite attiré l'attention sur l'évolution de l'attitude de l'Église catholique romaine devant « la communauté œcuménique d'Églises qui s'est constituée en dehors de ses frontières ». On y trouve un encouragement et « un des signes les plus précieux donnés à cette génération ». Quant au Concile du Vatican II, les Églises-membres du Conseil le considèrent « comme un événement qui les atteint toutes, parce qu'en vérité il concerne l'histoire de la véritable Église universelle ». L'absence de l'Église catholique aux travaux et aux recherches du Département Foi et Constitution est considérée comme une faiblesse pour celui-ci. Par contre, la présence de l'Orthodoxie s'est considérablement accrue au Conseil. Malgré les ressemblances théologiques et structurelles entre l'Église romaine et les Églises orthodoxes, celles-ci sont considérées au C.O.E. « comme une expression vraiment originale et *sui generis* du Christianisme ». Leur théologie, leur tradition, leur liturgie, leur piété sont qualifiées d'éléments décisifs dans tout dialogue œcuménique ; leur contribution à ce dialogue est irremplaçable. L'orateur a exprimé sa satisfaction de ce que les Églises protestantes aient manifesté au cours de ces dernières décennies un souci croissant de pénétrer plus avant dans la compréhension de la spiritualité orthodoxe. Il n'est plus possible aujourd'hui de dire que le C.O.E. est d'aspiration essentiellement protestante. Intéressante aussi la remarque concernant l'analogie entre l'ecclésiologie de l'Orthodoxie et celle de l'Église romaine, une analogie, qui n'est pas identité : la question de la primauté de l'évêque de Rome n'est pas un simple élément secondaire, admis ou rejeté dans l'un ou l'autre cas. Le problème est plus profond : « Il nous semble que le refus des Églises orthodoxes a trouvé son origine dans une conception originale des rapports existant entre l'ecclésiologie et la pneumatologie ; le remarquable sérieux avec lequel l'Orthodoxie a toujours considéré la doctrine du Saint-Esprit, son action dans l'Église, semble l'avoir gardée des pièges d'un juridisme abstrait ». Une meilleure élaboration de la pneumatologie dans l'ecclésiologie permettrait également de faire avancer les recherches sur la Tradition.

D'autres discours d'introduction ont été prononcés par le professeur A.C. Outler, méthodiste américain, qui a décrit avec finesse les exigences du véritable dialogue œcuménique, et par l'évêque anglican de Bristol, le Rt Rev. Oliver Tomkins, président qui spécifia les tâches propres de la Conférence de Montréal.

Durant la première semaine de la Conférence, il y eut de nombreuses sessions des sections et sous-sections pour l'étude des cinq thèmes à l'ordre du jour : 1) L'Église dans le dessein de Dieu, 2) L'Écriture Sainte, la Tradition et les traditions, 3) Le ministère de L'Église, 4) Le Culte, 5) « Tous en un même lieu ». On y préparait les rapports qui, à partir du lundi 22 juillet, allaient être discutés en session plénière. Mais à plusieurs reprises tous les délégués se réunirent encore dans la soirée pour écouter des exposés sur des sujets divers en relation avec les thèmes mentionnés. Ainsi le jeudi 15 juillet, l'archiprêtre Vitaly Borovoï (orthodoxe) et le professeur Claude Welch (méthodiste) parlèrent de la notion de *catholicité* de l'Église. Le professeur Welch souligna que la vraie catholicité requiert de la part de toutes les Églises le rejet de tout esprit sectaire. Dans ce sens la catholicité n'est pas une qualité dont on puisse revendiquer la possession, mais une invitation permanente à exprimer et à pratiquer notre foi, à permettre à la plénitude du Christ de se manifester dans l'Église. L'archiprêtre Borovoï, vice-président du Département des affaires extérieures du patriarcat de Moscou, déclara qu'une compréhension du sens de la catholicité de l'Église est primordiale pour tout dialogue œcuménique. C'est justement dans les divergences quant à la notion de la catholicité que nos divisions deviennent visibles. Rappelant le mot slavon « sobornost » pour » catholicité » de l'Église, et ajoutant qu'il rend très fidèlement le sens de cette notion, le P. Borovoï expliqua ensuite : « Sobornost ne signifie pas une Église gouvernée par des évêques et des conciles d'évêques, comme le pensaient de nombreux partisans du système conciliaire de gouvernement. Sinon le mot grec serait non *catholique* mais *synodal* ». — Du côté orthodoxe nous aurions aimé entendre des paroles plus positives et traditionnelles sur la fonction propre des évêques à l'intérieur de la ' sobornost ' de l'Église.

La soirée du 16 juillet avait été consacrée au thème : *Unité et*

diversité dans l'ecclésiologie du Nouveau Testament, traité par deux exégètes, l'un luthérien allemand, le professeur Ernst Käsemann, de l'Université de Tubingue, l'autre un catholique romain, le P. Raymond E. Brown, S.S., de Baltimore (U.S.A.). Tout en rejetant une image simpliste de la continuité et de l'uniformité de l'ecclésiologie du Nouveau Testament, le P. Brown a parlé d'une unité de croyance présente à tous les degrés de la pensée du N. T. en ce qui concerne l'Église. Les différentes ecclésiologies du N. T. contiennent des éléments communs ; le négliger en faveur de la diversité serait faillir à donner une image complète de l'Église selon la conception du N. T. Le professeur Käseman a insisté beaucoup sur la diversité et sur ce qu'il appela une continuelle transformation de l'ecclésiologie néo-testamentaire. On y trouverait le modèle de notre propre situation, avec ses divergences, ses embarras, ses contradictions. Et cela montrerait — pour notre consolation — que notre histoire n'est rien d'autre que l'histoire de la communauté primitive. « L'Esprit de Dieu plane aujourd'hui encore sur les eaux d'un chaos d'où doit jaillir la création divine ». Et il poursuivit en ces termes : « On peut souligner une fois encore ici que la proclamation par Jésus de la souveraineté de Dieu manifestée a suscité de multiples ecclésiologies, mais que chacune d'elles reste curieusement à distance de cette proclamation et ne la reflète qu'en la morcelant, voire en la décomposant ». Ce pluralisme ecclésiologique serait impliqué et nécessité par le fait de la Seigneurie du Christ sur l'Église. Il est seul notre Seigneur à tous : « Cela signifie alors qu'il doit avoir accès, de manière inconditionnelle, à chacun de ses membres et que chacun de ses membres doit de même avoir accès inconditionnellement à Lui, sans être séparé de lui par aucun pouvoir, fût-ce le pouvoir maternel de l'Église ». Évidemment, dans ces dernières phrases se trouve exprimée toute la raison d'être de la position protestante concernant la nature de l'Église et son unité et que le professeur Käsemann formula ainsi d'une manière radicale : « L'unité de l'Église n'est saisie que par la foi qui entend la voix du seul vrai berger et se laisse constituer par elle en un seul troupeau qui est son seul troupeau ». C'était une initiative excellente que de faire exposer

ainsi deux conceptions dont la confrontation ne peut être qu'éclairante pour l'une et l'autre position.

* * *

D'un tout autre genre fut la séance générale du jeudi soir, 18 juillet. Il y avait d'abord la conférence du pasteur Dr. H. H. Harms traitant des relations entre l'Église catholique romaine et le C. O. E. dans le passé et dans le présent. L'éditorial du présent fascicule de la revue a déjà dit un petit mot à ce sujet. Faisant l'histoire de ces relations, le Dr Harms en arrive à poser la question : Que pense réellement l'Église de Rome du Saint Esprit ? A son avis, le secret du pontificat de Jean XXIII a été précisément « de tenter de se dégager de l'institution et de faire une place dans son Église à l'Esprit de Dieu ». Ce n'est qu'à cette condition, estime-t-il, qu'un dialogue œcuménique véritable pourra s'établir. Au début de son discours, l'orateur avait remarqué que nous vivons une période de transition et que la situation œcuménique est plutôt confuse, subissant une transformation de l'atmosphère où l'on voit naître une espérance un peu sentimentale. Certaines réactions à ce discours venant de quelques catholiques présents et d'autres semblent prouver que cette espérance trop sentimentale existe réellement ça et là.

Pour adoucir quelque peu, paraît-il, ce que cet exposé pouvait avoir de pénible pour certains, le bureau de presse de la Conférence fit circuler l'article du professeur Karl Barth sur le IIe Concile du Vatican, paru dans l'*Ecumenical Review* de juillet dernier. Selon le professeur Barth il n'est pas juste de considérer et de peser l'événement du Concile essentiellement du point de vue d'éventuels nouveaux contacts et conversations plus fréquents en vue du dialogue avec l'œcuménisme non-romain. Il y a d'abord la volonté indubitable de l'Église romaine de travailler à une « réelle rénovation de sa propre maison » et « la réalité de ce fait devrait avoir aussi pour nous une valeur positive, significative et exemplaire ».

La convocation et la première partie du concile sont symptomatiques d'un certain bouleversement qui s'opère dans l'Église romaine, d'un mouvement spirituel qui s'y manifeste réellement

et que personne n'aurait pu prévoir il y a cinquante ans. Et M. Barth de se demander « s'il n'est pas plus important et plus impérieux pour nous qui appartenons à ' une autre foi ' de prêter attention à ce mouvement dans nos discussions, plutôt que d'être préoccupés d'une manière si formelle de nos futurs contacts ? » Après avoir rappelé certains éléments de renouveau au sein du catholicisme romain, dans le domaine de la prédication et de la liturgie, M. Barth exprime son désir que ce mouvement soit pour le reste de la chrétienté un stimulant à une plus grande attention, à un examen plus poussé, car « il n'y aucune raison de rêver que les catholiques romains deviennent ' évangéliques ' dans le sens que nous donnons à ce terme, ni demain, ni après-demain, ni plus tard ». Tous sont aujourd'hui appelés à entrer dans le dynamisme du mouvement actuel de renouveau, ajoute M. Barth : « La situation présente pourrait être caractérisée par le fait qu'en matière de changement, c'est nous, les chrétiens non romains, qui sommes mis en question d'une certaine manière. Certes, on ne nous demande pas si nous pourrions, voudrions ou souhaiterions devenir ' catholiques ', mais on nous demande si à l'égard du mouvement spirituel qui se développe actuellement, quelque chose est en train de se passer — ou de ne pas se passer ! — chez *nous*, dans les vaisseaux de *nos* églises ». L'article si franc et si pertinent du professeur Barth — et on saura gré aux responsables de la Conférence de Montréal de l'avoir fait connaître en plusieurs langues à un « moment psychologique » de ces assises solennelles — se termine ainsi : « Le problème que pose au C. O. E. le concile romain n'est-il pas celui de la repentance, donc du renouveau de nos Églises, de toutes les Églises réunies dans le Conseil œcuménique ? Et la poursuite de nos conversations avec les autres n'est-elle pas un problème secondaire que le premier domine ? Telle est la question — posée également à nos ' observateurs ' (au concile) — qui me paraît la question brûlante par rapport à la conclusion du concile et loin au delà ».

Les éléments ne manquèrent donc pas à Montréal pour un sérieux examen de conscience et il y en avait pour tout le monde. Ainsi, ce même soir du 18 juillet, la Conférence de Foi et Constitution elle-même s'est entendu dire que l'homme moderne se

moque complètement de ses délibérations, car apparemment, elle-même se moque complètement de l'homme moderne ! L'accusation à été portée par M. William Stringfellow, avocat de New York et membre de la Commission de Foi et Constitution du C. O. E. : « Le monde n'écoute pas le mouvement Foi et Constitution, car Foi et Constitution n'écoute pas le monde », dit-il. « Ne nous faisons pas d'illusions et ne cherchons pas des excuses. Ce n'est pas parce que ce monologue de Foi et Constitution est de temps à l'autre l'objet d'un article dans *Time* qu'on peut dire qu'il est le bienvenu et que le monde le prend au sérieux ». Pour illustrer le danger de trop d'académisme de la part des Églises, l'orateur se référa au problème racial aux États-Unis. « Si l'on examine les déclarations des prédicateurs et des Assemblées d'Églises de ces trente dernières années, il est difficile de trouver une déclaration cohérente, substantiellement théologique ou authentiquement prophétique sur les relations inter-raciales aussi bien à l'intérieur des Églises que de la société américaine. Par contre, on trouve en abondance des phrases creuses, des banalités théologiques et des marques d'indifférence piétiste ». Une réflexion sérieuse sur la réalité du baptême, sacrement de l'unité et de la réconciliation de tous les hommes, aurait dû mener à des attitudes plus lucides et plus fermes. Comme de nombreux américains, M. Stringfellow a été impressionné par la personnalité du pape Jean XXIII et de son témoignage qui, a-t-il dit, a frappé le monde entier. Il rappela que Jean XXIII alla visiter les pauvres dans les taudis de Rome et les prisonniers qui ne pouvaient venir le voir. Il souhaita la bienvenue aux Juifs comme Joseph, leur frère, et il bénissait un cirque. « Il fut un vicaire pieux, humain et humble du Seigneur en étant un serviteur de ce monde. Foi et Constitution est appelé à un service semblable et tout aussi simple ».

Il faut mentionner encore les conférences de presse, notamment celle de quelques délégués russes du patriarcat de Moscou, et une autre à laquelle le P. Gregory Baum, observateur catholique, et le Dr. Lukas Vischer, secrétaire exécutif du Département de Foi et Constitution, prirent la parole.

Le dimanche 21 juillet eut lieu une soirée de fraternité chrétienne à l'Université catholique de Montréal, soirée dont la

presse a beaucoup parlé. Y prirent la parole le Dr. W. A. Visser 't Hooft, le Rev. George Johnston, le métropolite Athénagoras d'Elaia et le Cardinal Paul-Émile Léger. Celui-ci, parlant des travaux de Foi et Constitution, en souligna l'efficacité pour la propagation dans le monde chrétien du désir de l'Unité.

Enfin, n'oublions pas de signaler l'encadrement de prière et de recueillement des travaux de ces deux semaines. Les études bibliques du matin dans les sections furent sans doute d'un grand secours, ainsi que les services d'intercession pour les Églises du monde entier, qui avaient lieu le soir.

II

Dans cette seconde partie, nous voudrions brièvement exposer les résultats des discussions qui eurent lieu dans les cinq sections, tels qu'ils ont été exprimés dans les rapports finaux. Rappelons que depuis le début de l'année, les délégués disposaient de quatre rapports imprimés, préparés durant une dizaine d'années et traitant des sujets suivants : 1. Le Christ et l'Église ; 2. La Tradition et les traditions ; 3. Le Culte ; 4. L'Institutionalisme. Après neuf jours de réunions en sections et en sous-sections pour discuter cette ample matière, les délégués de la Conférence se sont réunis a plusieurs reprises en séances plénières pour l'examen des rapports, ce qui a finalement abouti à la rédaction définitive de cinq textes, dont voici quelques traits caractéristiques.

1. L'Église dans le dessein de Dieu.

L'introduction admet que, conjointement à l'affirmation unanime de la Seigneurie du Christ, il y a eu des éléments de tension qu'on ne peut ni minimiser ni dissimuler. Ces différences sont le reflet de la situation œcuménique actuelle. La croissance du C. O.E. a augmenté les zones de désaccord possible. On n'a pu traiter que quelques aspects d'un sujet très vaste.

A) *Le Christ, la nouvelle création, la création.* — Jésus-Christ est Seigneur et Sauveur. Mais il est l'« agneau immolé », il demeure à jamais, dans son élévation, le crucifié. L'Église doit être

regardée comme le corps crucifié et ressuscité du Christ, dont l'existence est déterminée par sa participation à la mort et à la résurrection de celui qui en est la tête. Comme telle l'Église est une « nouvelle création » et elle se manifeste ainsi par son obéissance de disciple et sa fidélité de servante dans le monde. Ce témoignage de la victoire du Christ sur les « puissances rebelles » apporte souffrance et humiliation à l'Église. C'est la liberté des enfants de Dieu, la liberté des disciples du Christ crucifié et ressuscité qui conduit à une nouvelle solidarité avec toutes les créatures de Dieu. Le Christ nous appelle et nous libère pour que nous soyons vraiment et entièrement hommes dans un monde sécularisé. Les chrétiens sont également libres de se réjouir à plein cœur des signes de la grâce de Dieu et de sa vérité dans l'ordre créé. A ce propos on fait valoir que la question de la relation entre création et rédemption doit être étudiée plus à fond et sans trop tarder dans le cadre de Foi et Constitution. Ensuite quelques questions pertinentes sont posées aux Églises, dans le sens que voici : «L'Église est le corps du Seigneur crucifié ; peut-elle alors s'attendre à être traitée autrement que lui ? »

B) *L'Église : événement et institution.* — Par les actes de la puissance de Dieu dans l'histoire du salut, l'Église est créée en tant que corps du Christ sur lequel il règne comme sa tête. (A ce propos, on a senti le besoin d'une étude approfondie de la place du peuple d'Israël dans cet acte total de Dieu). Dans la communauté de l'Église, le Christ est toujours à l'œuvre par l'Esprit, offrant son salut aux hommes et les appelant à servir dans l'obéissance. Ce sont les mots « événement » et « institution » qui désignent la manière dont le Seigneur de l'Église est et redevient toujours présent à son peuple par l'action du Saint-Esprit. Du moment que la présence de Dieu nous est rendue réelle par des moyens institutionnels, il n'est pas possible de faire jouer l'un contre l'autre le charisme et l'institution. La discussion œcuménique a révélé que la distinction et la relation entre l'événement et l'institution ne sont pas un problème limité à une dénomination.

C) *Le Christ, l'Église et les Églises.* — «Là où est Jésus-Christ là est l'Église catholique. Ainsi chaque Église ou communauté qui

participe au Christ est rattachée aux autres, non parce qu'elle participe à quelque structure ou organisation supérieure, mais parce qu'elle est unie à la vie en Christ. Dans ce sens toute assemblée réunie pour entendre la parole et célébrer l'Eucharistie est une manifestation de l'Église catholique, en train de devenir réellement ce qu'elle est dans le service et le témoignage envers le monde ». — Ce n'est que dans la rédaction finale qu'on fait remarquer que cette manière d'envisager les choses concerne plus particulièrement la relation des *paroisses* avec l'Église plutôt que celle qui existe entre les dénominations et l'Église. Quant aux différentes dénominations, bien qu'elles aient souvent contribué puissamment au témoignage fidèle de l'Église, néanmoins « il est évident à nos yeux qu'aujourd'hui Dieu nous conduit à être l'Église, et à rendre notre témoignage dans l'unité plutôt que dans la séparation. Dans de nombreuses régions la persistance des groupements traditionnels par dénominations est ressentie comme un scandale. Les structures administratives seront toujours nécessaires, mais en même temps nous affirmons que l'unité de l'Église doit être trouvée non seulement dans la fusion des structures, mais plus profondément encore dans la *koinonia* du vrai culte eucharistique, dans lequel toute l'Église catholique est manifestée ». Cependant, on n'a pas pu s'entendre sur une définition du véritable culte eucharistique et par conséquent sur ce qui fait d'une communauté chrétienne une manifestation de l'Église de sorte qu'elle puisse être appelée Église autrement que par simple convention.

D) L'*Église et le Conseil Œcuménique des Églises.* — Nous avons déjà signalé le besoin d'une réflexion approfondie sur le sens théologique de la nouvelle vie dans le C. O. E. On déclare ici que « le Conseil n'est ni l'accomplissement de l'espérance de l'unité, ni un simple instrument de collaboration ». « Le Conseil n'est pas l'Église ; il ne cherche pas à l'être, ni à être une Église ... Le Conseil s'offre lui-même comme serviteur des Églises et de l'Église ». Le conseil est conscient d'une nouvelle expérience de fraternité, mais « nous ne sommes pas d'accord dans la description de cette expérience ; nous sommes d'accord pour dire que c'est une nouvelle dimension du Conseil ». Un désir ardent de

voir croître cette expérience commune est exprimé. Dans cette rédaction finale du rapport de la Section I, toute allusion à un caractère ecclésial du Conseil a donc été supprimée, sous la pression des Orthodoxes. « Si la présente tentative de résoudre le problème — ainsi se termine maintenant le document — n'enregistre qu'un succès limité, une étude ultérieure se révèle nécessaire. Aussi exprimons-nous l'espoir que le Comité central suivra de près ce problème ».

2. L'ÉCRITURE SAINTE, LA TRADITION ET LES TRADITIONS.

« Du point de vue catholique romain, la tradition a été généralement comprise comme une Vérité divine qui ne s'exprime pas dans l'Écriture Sainte, mais a été transmise oralement. La position protestante s'est exclusivement référée à l'Écriture Sainte, comme à l'autorité infaillible et suffisante en matière de salut, autorité à laquelle toutes les traditions humaines devraient se soumettre. La voix de l'Église orthodoxe n'a guère joué de rôle dans les discussions occidentales jusqu'en ces derniers temps. Pour une multitude de raisons, il est maintenant nécessaires de revoir ces positions ».

On a préféré renverser l'ordre des termes « Écriture et Tradition » et parler plutôt de « Tradition et Écriture ». Pour se soustraire aux malentendus, on a évité l'expression *sola traditione*, comme on l'avait écrit dans un premier projet du rapport. Mais toujours est-il que « par la Tradition (avec T majuscule) nous entendons l'Évangile lui-même transmis de générations en générations dans et par l'Église, Christ lui-même, présent dans la vie de l'Église ». La Tradition qui est l'œuvre du Saint-Esprit, est incorporée dans des traditions. Comment reconnaître celles-ci de la première ? Quel est le critère de la véritable tradition ? « A travers toute l'histoire de l'Église ce critère a été cherché dans les Écritures Saintes interprétées correctement. Mais qu'est-ce que l'interprétation correcte ? Comment pouvons-nous dépasser la façon de lire chacun l'Écriture à la lumière de notre propre interprétation ? » La réponse à ces questions est restée en suspens (Nous reviendrons à ce document dans notre troisième partie).

3. L'ŒUVRE RÉDEMPTRICE DU CHRIST ET LE MINISTÈRE DE SON ÉGLISE.

Il est dit dans l'introduction que « le rétablissement d'une véritable doctrine du laïcat a eu pour effet de reconnaître que le ministère est la tâche du corps tout entier, et non pas seulement de ceux qui ont été ordonnés. Ce redressement est l'un des faits les plus importants de l'histoire de l'Église contemporaine ». Quel est le sens du ministère particulier ?« Certains croient qu'il n'y a pas d'autorité suffisante dans le Nouveau Testament pour justifier la pratique de l'ordination, dans le sens d'une mise à part des hommes pour un ministère à vie dans l'Église. Nous reconnaissons la gravité de ces différences. Mais nous sommes unanimes à accepter la déclaration de la 3e Assemblée (New Delhi) selon laquelle l'unité que nous cherchons inclut un ministère accepté et reconnu par tous ».

4. LE CULTE ET L'UNITÉ DE L'ÉGLISE DU CHRIST.

C'est dans cette Section IV sur la liturgie que, selon l'avis général, on a fourni le meilleur travail. Nous tâcherons de résumer ce qui est déjà un abrégé des longs et intéressants échanges de vue sur *a*) la nature du culte chrétien, *b*) le baptême et l'Eucharistie, *c*) le culte chrétien dans le monde d'aujourd'hui, *d*) le culte, la mission, et l'indigénisation.

A) *La nature du culte chrétien.* — « Nous croyons que le culte chrétien convient profondément à la vie de l'homme dans l'époque actuelle ». Mais une adaptation des traditions liturgiques s'impose un peu partout. Une des bénédictions récentes du mouvement œcuménique est d'avoir contribué à la redécouverte du culte chrétien comme *leitourgia* c'est-à-dire comme service envers Dieu et envers le monde. Le mouvement liturgique de notre époque s'est pratiquement étendu à toutes les traditions chrétiennes. Ces constatations sont réconfortantes à une époque où les chrétiens sont peut-être plus conscients de l'éloignement *(estrangement)* tragique du monde à l'égard de l'Église. Dieu nous appelle simplement à redécouvrir ensemble la joie, la profondeur et la puissance du culte chrétien ».

« Il est temps de vouer à cette découverte une sérieuse attention dans toute l'Église .. Si la théologie doit refléter toute la foi de l'Église et si c'est dans la *leitourgia* que l'Église trouvera l'accomplissement de sa vie, comme nous le croyons, il est essentiel que nous laissions cette *leitourgia* nous parler par elle-même. Il importe grandement que nous sondions ses formes et ses structures, son langage et son esprit, dans l'espoir que cette méthode jettera une nouvelle lumière sur les diverses positions et affirmations, leur conférant peut-être une signification nouvelle, ou ouvrira de nouvelles issues au dialogue œcuménique. C'est là certainement une des tâches primordiales des Églises dans les décennies à venir ».

Voici quelques points sur lequels on s'est trouvé fondamentalement d'accord :

1. « Dans le culte chrétien, Dieu vient vers nous dans le Christ par le Saint-Esprit, nous maintient par la grâce, nous fait entrer en communion avec lui et les uns avec les autres et nous permet de le servir dans le monde. Dans le culte, nous allons à Dieu dans le Christ ... en lui, vrai Dieu, nous avons accès au Père ; en lui, vrai homme, nous sommes rétablis dans notre vraie nature de liturges *(worshippers)* de Dieu. Le culte chrétien est donc un service rendu à Dieu le Père par des hommes rachetés par son Fils et qui reçoivent constamment une vie nouvelle par la puissance du Saint-Esprit ».

2. Le culte chrétien est un acte constitutif de la communauté chrétienne, acte qui inclut toute l'Église une et catholique. Aussi « la division entre les Églises, l'incompréhension entre les personnes, les divisions sociales dues à des différences de classe, de race ou de nation, sont contraires à la vraie nature du culte, parce qu'elles représentent un échec dans l'accomplissement du ministère commun de réconciliation auquel nous sommes tous appelés dans le Christ ».

3. Quant au culte chrétien sous forme de prédication, il est fondé sur la promesse de Jésus que lui-même sera présent parmi ceux qui l'écouteront, et qu'il fera agir en eux sa parole. D'où le devoir de proclamer la parole prophétique et apostolique et

d'interpréter pour aujourd'hui la parole du jugement et de la miséricorde de Dieu.

4. L'importance pour l'ensemble de la communauté, de la prière journalière dans l'intimité : « Le culte public de la paroisse et le culte privé des personnes, des familles et des groupes dépendent donc l'un de l'autre, et sont des parties nécessaires du ministère total du peuple chrétien ».

5. « Le culte chrétien est l'acte par lequel l'Église affirme son identité avec la création tout entière et l'offre à Dieu dans le service. En même temps, c'est un acte dans lequel toute présomption de ce monde à se suffire à lui-même est réduite au néant, et dans lequel toutes choses sont renouvelées ».

6. Le culte chrétien, fondé et centré sur le ministère historique de Jésus-Christ et sur le ministère qu'il continue au ciel « comporte toujours le rassemblement du peuple du Christ, la prédication de la parole de Dieu, la participation au Christ dans l'offrande de lui-même, l'intercession pour tous les hommes et l'action de grâce dans la joie ».

7. « Le culte chrétien est en même temps mémorial, communion et attente ... tous nos actes au sein de l'Église ne sont ainsi que des préfigurations partielles de la gloire à venir ».

B) *Le baptême et l'Eucharistie.* — « Nous avons aussi remarqué qu'un accord général se faisait sur ce qui concerne les deux grands sacrements qui prennent place dans la plupart de nos traditions cultuelles ».

« Bien que, ajoute-t-on, nous reconnaissions volontiers que certains qui n'observent pas ces rites, participent à l'expérience spirituelle de la vie en Jésus-Christ ». (Le dernier jour de la conférence, l'office du matin était conduit par des Quakers : une demi-heure de silence complet, que les deux anciens qui présidaient terminèrent en se serrant la main).

Le baptême. « C'est la participation au Christ qui est la signification centrale du baptême ». L'Esprit qui est venu sur Jésus vient aussi sur l'Église qu'il unit au Christ dans la mort et la réssurrection par l'action du baptême.

Tous les adhérents du pédobaptisme et ceux qui pratiquent le baptême des croyants considèrent qu'une décision personnelle est nécessaire pour participer pleinement au Corps du Christ. Le baptême n'est pas seulement une expérience individuelle d'un moment, mais une croissance communautaire durant toute la vie. « Ceux qui ont été élevés en une vie nouvelle en Christ par le Saint-Esprit sont conduits du baptême à la confirmation et à la communion. Le baptême conduit à une vie de combat continuel pour lequel cependant la grâce ne fait pas défaut ».

Étant donné la nature du baptême, on recommande de l'administrer pendant un service public, de préférence à l'occasion des grandes fêtes, à Pâques surtout. Le sens du baptême devrait être régulièrement et systématiquement expliqué à la communauté rassemblée dans le culte. Les Églises doivent toujours rappeler que ce sacrement, qui unit tous les hommes au Christ en une communauté, annule toutes les divisions humaines fondées sur des différences de race ou de classe, dans l'Église aussi bien que dans le monde.

L'Eucharistie. — « Malgré de nombreux désaccords au sujet de la Sainte Cène et le désir manifesté par quelques uns de faire une déclaration plus complète nous sommes du moins arrivés à cet accord : La Sainte Cène, don de Dieu à son Église, est un sacrement de la présence du Christ crucifié et glorifié jusqu'à ce qu'il revienne, un moyen par lequel le sacrifice de la Croix que nous proclamons agit dans l'Église ». Unis au Christ dans la sainte Cène nous offrons par lui, avec lui, en lui au Père dans la puissance du Saint-Esprit, notre louange, notre action de grâce et notre intercession. « Ainsi unis à Notre Seigneur et à l'Église triomphante, nous sommes renouvelés dans l'Alliance scellée par le sang du Christ ».

Il est recommandé aux Églises « d'envisager sérieusement l'adoption de certains usages que le mouvement de renouveau liturgique a remis en honneur : a) la célébration fréquente de la communion ; b) la participation plus active des laïcs à la liturgie ; c) l'usage d'un pain entier et d) d'une seule coupe (contre l'usage des petits calices individuels comme au service de

Holy Communion du 14 juillet, selon le rite de l'Église unie du Canada ; e) la mise en valeur du dimanche et des grandes fêtes chrétiennes.

C) *Le Culte chrétien dans le monde d'aujourd'hui.* — Le culte devra être reconsidéré en fonction de la situation actuelle du monde moderne. Les Églises doivent se demander si la langue liturgique, les images et les symboles dont elles se servent sont intelligibles à l'homme d'aujourd'hui. « L'interprête du christianisme devrait, pensons-nous, pouvoir exprimer en langage contemporain les trésors de la liturgie ... l'actualisation des symboles bibliques fait partie du témoignage que les Églises doivent rendre en notre temps ». On suggère d'examiner en quoi l'art, et surtout l'art moderne, peut aider d'aujourd'hui à comprendre le culte et la proclamation de l'Évangile. « Il faudrait examiner en particulier dans quelle mesure l'architecture peut favoriser ou au contraire empêcher la communication de la foi ».

D) *Le Culte, la Mission et l'indigénisation.* — La mission fait partie intégrante du culte. Pas de culte authentique sans proclamation au monde et rappel aux fidèles de « la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne ». D'ailleurs, « nous croyons que la *leitourgia* de l'Église, dans sa vitalité, est cette proclamation en joyeuse réponse à la rédemption par le Christ, et cela non seulement dans le sanctuaire mais aussi dans le monde extérieur ». La mission de l'Église implique une indigénisation, c'est-à-dire un processus d'enracinement dans la culture d'un peuple. Ainsi le culte chrétien ne s'enracine pas seulement dans la culture indigène mais la convertit au Christ et participe ainsi à la réconciliation de toute la création avec Dieu. Cependant, nous ne devons pas être préoccupés à tel point d'adapter le culte à la culture locale que nous en oubliions que cette culture elle-même doit être transformée. A notre sens, l'indigénisation est plus proche de la conversion que de l'accommodement. « L'indigénisation du culte chrétien, requise en tout lieu et en tout temps, est l'offrande de l'ordre créé rendu à Dieu, mais converti et transfiguré par le Christ Rédempteur ».

5. Tous en un même lieu. Notre cheminement commun.

A notre époque les Églises cherchent à surmonter leurs divisions. L'expérience de l'unité doit être faite surtout au niveau de l'Église locale. Le rapport de la section V se borne à présenter un choix de questions, telles que la relation entre l'Église locale et l'Église tout entière, les facteurs de division (races, classes, structures institutionnelles), enfin les exigences de la mission de l'Église au plan local. « Pour être réel, l'universel doit être local ».

A) *L'Église locale et l'Église tout entière.* — Chaque paroisse est une manifestation de l'Église universelle, c'est-à-dire du Corps du Christ en tous temps et en tous lieux. « En dépit de leur appartenance à des communautés séparées, les membres des Églises locales sont liées les uns aux autres. Ils ont part au trésor de l'Église tout entière par le culte et les sacrements, la foi et la doctrine, le témoignage et le Service. Mais leurs divisions les empêchent encore d'y participer pleinement ; aussi doivent-ils s'engager hardiment dans une commune obéissance ».

« Notre commun baptême est le signe fondamental de l'unité par lequel nous sommes appelés, comme peuple unique, à confesser et à servir ensemble le même Seigneur, en chaque lieu et dans le monde entier » (En note on fait remarquer que les Quakers et l'Armée du Salut, tout en n'utilisant pas les formes visibles du baptême et de la Cène, partagent pourtant l'attitude commune de foi à la parole de Dieu). « A cause de la présence du Christ dans nos actes de culte, tout acte liturgique manifeste et renforce notre communion avec lui et des uns avec les autres, malgré nos cultes séparés». « Ainsi compris, le culte et les sacrements nous contraignent à prier et à travailler sans cesse en vue du jour où tous les chrétiens, en chaque lieu, pourront se retrouver en un même culte, autour de la même table ». « L'Église locale dispose des trésors de traditions et d'expérience, de connaissance et de reconnaissance qui ont été confiés à l'Église tout entière ... le rapprochement œcuménique croissant rend ces richesses plus accessibles à tous, ce qui nous oblige également à participer plus pleinement à la vie de l'Église tout entière ».

« Le service chrétien permet à l'Église locale de réaliser qu'elle est l'Église en un lieu donné ». Les différentes formes d'activité chrétienne manifestent la nature de l'Église dans ses dimensions locales et universelles. « Nous prions les Églises locales d'en assumer plus pleinement les obligations et de faire ainsi, de façon nouvelle, l'expérience d'être l'Église ».

Quelle est la signification ecclésiologique des dénominations ? Celles-ci ont eu leur utilité en introduisant de nouvelles vues de la vérité chrétienne à travers des formes nouvelles de culte, de communauté et de service. Pourtant la forme confessionnelle ne peut être considérée comme une forme essentielle de l'Église, au même titre que l'est la paroisse. Les dénominations ont souvent suscité des rivalités et renforcé ainsi la division et la fragmentation de la chrétienté, ce qui pose la question de leur structure et de leur caractère provisoire.

B) *L'engagement de l'Église dans une société divisée.* — « Croyons-nous vraiment que les chrétiens doivent imiter partout l'aversion que Dieu a pour toutes les étiquettes et proclamer l'égalité de tous les hommes devant lui ? » Ainsi la discrimination raciale n'est pas justifiable. Nous sommes aussi divisés par des attachements ethniques et culturels. « Mais trop souvent ces divisions de la famille humaine dissimulent notre unité dans le Christ et deviennent des idoles lorsque nous nous attachons à elles avec passion ». « Les Églises sont appelées à surmonter leur indifférence et leur fierté confessionnelle qui séparent les croyants et nuisent à notre proclamation de l'unité dans le Christ ».

C) *La mission du peuple de Dieu dans un même lieu.* — « Le jour où tous en chaque endroit répondront à la vocation d'être le peuple de Dieu dans leur milieu et pour leur milieu, aussi bien dans le monde que pour le monde, tous feront partie d'une seule communauté engagée ». Une série de questions troublantes sont posées à ce sujet et peuvent se résumer en celle-ci : « La grâce réconciliatrice est-elle visiblement à l'œuvre parmi nous, réconciliant les hommes et les femmes, les races, les castes, les tribus, les classes sociales et les nations ? ». On recommande des initiatives communes pour sortir de la situation de division,

cause perpétuelle de scandale. A la Commission de Foi et Constitution il est demandé de nommer une commission spéciale comprenant des sociologues, des psychologues et des théologiens, chargée de l'étude approfondie des structures et des mouvements de la société contemporaine dans leur relation avec les problèmes de l'unité chrétienne.

III

Cette analyse des cinq rapports de Montréal est forcément incomplète, mais elle pourra donner une idée des principales préoccupations de la Conférence. En vue surtout d'élucider le difficile problème de l'intercommunion, on s'attend à ce que la Commission de Foi et Constitution consacre, dans les années à venir, la même attention au sacrement eucharistique qu'elle l'a fait pour le sacrement du baptême dans les dernières années.

Ce sera sans doute l'occasion d'une large collaboration interconfessionnelle, car pour mener à bon terme une telle étude, une grande information et une abondante documentation historiques seront nécessaires. Cela demandera le travail en équipe de nombreux spécialistes en la matière, tout comme dans la section II sur la Tradition et les traditions ; une pareille collaboration, « au plus haut niveau possible d'érudition », pour l'étude des conciles anciens et de leur place dans la vie de l'Église primitive, a été recommandée, avec la suggestion expresse qu'« il faudrait solliciter la collaboration de savants catholiques romains ». Du reste, à propos de ces études historiques, ou trouve dans le rapport de la section II une réflexion utile : « Ce passé dont nous parlons n'est pas seulement un sujet d'étude académique. C'est un passé dont la valeur pour nous dépend de la mesure où il devient nôtre par un acte de décision personnelle. Dans l'Église, il devient un passé dont nous vivons en nous unissant dans la même tradition, car par elle nous sommes unis à Celui qui est le Seigneur de l'histoire, Celui qui était, qui est et qui vient ; le Dieu non des morts, mais des vivants » (II, 8).

On pense donc que l'étude historique, faite dans une perspective

œcuménique « pourra être d'une grande utilité pour résoudre les problèmes actuels de la vie de l'Église ». Cela pourra mener à une « nouvelle compréhension de certains domaines parmi les plus contestés de notre passé commun. C'est pourquoi nous demandons très particulièrement à Foi et Constitution de s'efforcer de mettre en train de telles études, en s'assurant la collaboration de spécialistes de différentes confessions, afin d'aborder d'un œil neuf les époques et les événements décisifs de l'histoire ecclésiastique » (II, 5).

Ce même rapport parle ensuite d'une expérience dont tous les participants à la Conférence de Montréal ont été très conscients : « Nous nous rendons compte que pendant cette Conférence nous avons passé par une expérience nouvelle et sans précédent dans le Mouvement œcuménique. Pour la première fois dans le dialogue de Foi et Constitution l'Église orthodoxe orientale et d'autres Églises de l'Est ont été fortement représentées dans nos rencontres. Ce fait a ouvert des perspectives nouvelles pour Foi et Constitution, dont nous ne faisons encore qu'entrevoir les possibilités futures. Il est bien évident que bon nombre de nos problèmes de compréhension mutuelle sont nés d'une connaissance imparfaite de la vie et de l'histoire des Églises d'Orient, même parmi les Occidentaux les plus érudits, et vice-versa. Ici de nouveau, nous voudrions recommander qu'on fasse une étude approfondie dans ce domaine » (II, 7). Comme exemple on suggère l'étude du *Filioque*, de ses origines et de ses implications. Une autre suggestion est celle d'une étude de la conciliarité dans l'ancienne Église.

L'influence de l'Orthodoxie a été, en effet, très sensible à Montréal et cela n'a pas dû plaire à tout le monde. On se demande si dans l'avenir certains groupements protestants ne se sentiront pas obligés de faire des déclarations séparées, comme le faisaient jadis les Orthodoxes ... Nous souhaitons ardemment que cela puisse être évité. Cela doit être possible, quand nous pensons à l'infini respect qui caractérisait les discussions de la sous-section à laquelle nous avons pu assister (IV, 2, sur le Baptême et l'Eucharistie). On l'a souvent répété et avec raison : dans le travail pour l'unité il ne pourra pas s'agir d'une victoire des uns sur les autres. L'Esprit nous tourne et nous pousse tous vers

un nouvel avenir. Aussi, en arrêtant ici notre exposé, nous faisons nôtres les paroles par lesquelles se termine le rapport de la section II : « En nous attelant ensemble à nos problèmes communs, nous découvrirons que Dieu se sert des pressions du monde pour briser les barrières qui nous séparent les uns des autres. Nous devons prendre acte des occasions qui nous sont offertes et assumer avec énergie et audace la mission primordiale de l'Église qui est de transmettre la Tradition, la Parole de grâce et d'espérance aux hommes qui vivent dans cette nouvelle civilisation mondiale, comme autrefois elle a été prêchée à Jérusalem, en Grèce, à Rome, en Gaule et jusqu'aux extrémités de la terre ».

D. T. STROTMANN.

II. La célébration du Millénaire de l'Athos sur la Sainte Montagne

Nous avons eu l'occasion d'attirer l'attention de nos lecteurs sur les fêtes jubilaires qui se sont déroulées cette année en Orient à l'occasion du Millénaire du Mont Athos (*Irénikon*, 1963, p. 231). Ces fêtes devaient se terminer à l'Athos même, et les préparatifs en furent laborieux. Elles avaient été prévues tout d'abord pour la fin de mai. Des télégrammes d'invitation avaient été envoyés peu de jours avant les fêtes à un assez grand nombre de personnalités qui n'avaient pas encore été touchées. Mais la maladie du Roi, qui tenait à être présent, obligea les organisateurs à retarder les festivités de quatre semaines, et les invités reçurent un second télégramme ainsi libellé : « En raison maladie S. M. le Roi, Gouvernement hellénique décide ajourner fêtes Mont Athos qui auraient lieu entre 25 et 28 courant au 22 jusqu'au 25 juin année courante. Le gouvernement royal a pris cette décision jugeant que la présence de S. M. le Roi était absolument indispensable en tant que chef de l'État sous la souveraineté duquel se trouve le Mont Athos et en sa qualité de seul souverain orthodoxe ».

Aucune des autres Églises autocéphales orthodoxes en effet, n'est encore actuellement « Église d'État » ; celles de derrière

le rideau de fer, qui l'étaient jusqu'il y a quelques dizaines d'années, sont toutes aujourd'hui totalement séparées de leurs gouvernements non religieux. Quant aux autres, il y a longtemps — depuis la chute de Constantinople au moins — qu'elles ne le sont plus. La Grèce seule pouvait donc, d'une certaine manière, manifester encore cette union du spirituel et du temporel qui caractérisait l'empire byzantin, et qui était jadis jugée essentielle à la religion orthodoxe.

L'organisation des fêtes de l'Athos avaient été prévue d'une manière grandiose à partie de la capitale athénienne. Deux hôtels luxueux du faubourg de Kiphissia furent désignés pour recevoir gracieusement les invités le 21 juin jusqu'au départ des bateaux qui, en une traversée de dix à douze heures, abordèrent, les uns le lendemain, les autres le surlendemain, au petit port de Daphni. Parmi les premiers arrivés, il faut noter, outre les prélats dont il sera fait mention tout à l'heure, les participants des autres Églises chrétiennes et des centres œcuméniques, que le patriarche Athénagoras, forçant la volonté des moines, avait voulu voir présents en cette circonstance. Du Conseil œcuménique des Églises, vinrent ainsi le Secrétaire général Dr W. Visser 't Hooft et le président de la Fédération luthérienne Mondiale Dr Franklin Clark Fry. L'Église anglicane était représentée par les évêques de Gibraltar et de Ripon et plusieurs religieux, dont le R. P. Curtis C.R. ; l'Église évangélique allemande par le président de l'*Aussenamt* de l'EKD, le Dr Wischmann, le rédacteur de l'*Oekumenische Rundschau*, Stuttgart, le Dr Hansfried Krüger, l'Oberkirchenrat Klapper, les professeurs Meinhold (Kiel), Ernst Benz et Friedrich Heiler (Marburg), Straub et Schneemelcher (Bonn), Ludolf Müller (Tübingen). Quelques uns des invités, partis pour la Grèce avant l'arrivée du télégramme annonçant le renvoi des festivités avaient été dédommagés par un petit voyage en groupe à la Ste Montagne au mois de mai. Vinrent également des délégués des Églises réformées — spécialement trois Frères de Taizé.

Du côté catholique, avaient été invités les représentants des grands ordres religieux anciens : bénédictin, dominicain, fransciscain. Une intervention du Saint-Office avait essayé de faire obstacle à l'invitation, mais le pape Jean XXIII avait

tenu à ce que, à défaut des supérieurs généraux eux-mêmes, des délégués soient présents. Seul l'Abbé Primat des bénédictins, dom Benno Gut, spécialement encouragé par le cardinal Bea et le cardinai Cicognani, était venu en personne. Mais il nous a semblé que sa présence n'avait pas été repérée par les organisateurs comme ayant une signification spéciale. Les autres ordres n'avaient que des représentants. En plus de cela encore des délégués des principaux foyers œcuméniques catholiques, Chevetogne, Istina, Niederaltaich avaient reçu une invitation officielle. Une quinzaine de catholiques en tout étaient présents, tous religieux, parmi lesquels, outre ceux déjà mentionnés, figuraient un membre de l'Institut oriental pontifical de Rome et quelques pères assomptionnistes. Des membres des Églises non chalcédoniennes, — copte, éthiopienne et arménienne — avaient répondu également à l'invitation.

* * *

Mais le gros contingent venait de l'Orthodoxie qui était en fête, et prenait aux cérémonies une part active. Le patriarche Athénagoras de Constantinople présidait généralement les réunions. Il était arrivé à l'Athos depuis le 19, et il nous paraît utile de relater quelque peu les détails de son séjour à la Ste Montagne. Sa Sainteté avait quitté Istambul par train accompagné de trois métropolites et d'autres dignitaires, le 18 juin au soir et était arrivé à Alexandroupolis le lendemain matin. L'archevêque d'Athènes, Mgr Chrysostomos, avec des représentants du Saint-Synode de l'Église de Grèce, du gouvernement et de l'armée lui avaient fait en cet endroit un accueil enthousiaste.

Pendant tout son séjour en Grèce qui a duré jusqu'au 8 août on lui rendit partout les honneurs dus à un souverain. En la matinée du mercredi 19 le patriarche, un grand nombre de métropolites et d'autres personnalités, parmi lesquels trois représentants de la Ste Montagne, montèrent sur le bateau de guerre «Pyrpolitis» battant le pavillon byzantin (pourpre et jaune). Tous descendirent au port de Daphni où les membres de la Hiera Kinotis et les principaux higoumènes des monastères cénobitiques ayant à leur tête le protépistate souhaitèrent

la bienvenue au patriarche, salué auparavant par 21 coups de canon. — Ce dernier avait visité la Ste Montagne une autre fois, en octobre 1918. — Vers 13 heures il arrivèrent à Karyès en jeeps et en camions militaires; ils furent reçus par le gouverneur civil, M. Konstantopoulos, par des moines venus très nombreux et par les élèves de l'Athonias et furent conduits en procession à l'église du Protaton pour la célébration des Vêpres. Ensuite le patriarche reçut dans le palais de la Hiera Kinotis les vingt représentants de cette institution et exposa devant eux la signification des fêtes du millénaire en insistant spécialement sur la nécessité, aujourd'hui plus que jamais, de l'esprit d'union entre les différentes confessions chrétiennes. Ce thème il l'a repris inlassablement dans presque tous ses nombreux discours prononcés en Grèce [1].

A Karyès le patriarche fut hébergé dans le Kellion des moines peintres Iosaphaioi. Le 20, dans la matinée, le patriarche et sa suite visitèrent, sous la conduite du gouverneur civil, l'église historique du Protaton avec ses fresques de Pansélinos, le monastère Koutloumousiou près de Karyès où la paix et la concorde ont été rétablies récemment (cfr *Irénikon*, 1962, p. 384 et *HV*, 1962, p. 300 s). après une période de graves troubles depuis six ans. Ce fut l'occasion, pour le patriarche, de rappeler aux athonites ce que le monde et l'Église orthodoxe attendent d'eux : l'annonce de la charité et de la concorde, la force de la prière, la voix du désert et l'amour pour la vie monastique. « Les fêtes du millénaire n'ont pas seulement ému vos âmes et votre vie,

1. Voici ce que nous écrivit en août un théologien grec : « Ce matin le Patriarche Athénagoras a quitté... après avoir répété par plusieurs reprises ses sermons œcuméniques, qui autant que je comprenne, doivent être très sincères. Il paraît qu'il croit franchement à un rapprochement des chrétiens divisés. C'est à souhaiter que son dynamisme et son caractère stable puisse créer une atmosphère favorable parmi certains hiérarques qui ne comprennent et ne veulent pas comprendre que de la discussion ont peur seuls ceux qui ne sont pas convaincus dans leur foi ». Qui ne pense ici à la réaction d'un bon nombre des hiérarques de l'Église de Grèce lorsque le patriarche convoqua la conférence interorthodoxe à Rhodes pour décider en commun sur l'attitude à prendre et sur la réponse à donner à l'invitation du Saint-Siège d'envoyer des observateurs à la IIe session du concile du Vatican II ?

mais je pourrais dire que le monde entier, le monde orthodoxe et le monde catholique, vivent (avec) la Sainte Montagne. L'année 1963 peut être caractérisée comme une année panchrétienne orthodoxe ».

Ensuite le patriarche visita encore le Konak d'Iviron et les magasins des moines à Karyès. L'après-midi, accompagné de l'archevêque d'Athènes, des membres du Saint-Synode et du gouverneur, il se rendit en auto à Xiropotamou pour y vénérer entre autres la fameuse relique de la Ste Croix (cfr *Irénikon*, 1963, p. 232), et le soir il assista avec sa suite aux Vêpres dans le Protaton. Après quoi il présida une conférence dans la salle des sessions de la Hiera Kinotis à laquelle prirent part aussi l'archevêque d'Athènes, les membres du Saint-Synode et de la Ste Épistasie, l'aumônier de la cour royale, le prof. Hieronymos Kotsonis, les professeurs Alivisatos, Ioannidis et Konidaris et d'autres personnalités officielles.

Le patriarche leur présenta sa suite, remercia pour l'hospitalité qui leur fut offerte et pour l'atmosphère religieuse qui présentait l'occasion d'un dialogue, « parce que le christianisme ne peut vivre séparément », le dialogue étant aussi « le plus grand bonheur de l'homme » et exprima le souhait que les moines hagiorites puissent commencer le deuxième millénaire avec un grand courage. « Nous donnerons toute notre force à la Ste Montagne. Elle fera l'objet d'une conférence commune de tous les responsables. Dans ce saint lieu nous faisons la déclaration que nous sommes absolument attachés aux obligations envers cet endroit, parce qu'aucune autre Église n'a une Ste Montagne ». Celle-ci a de son côté, d'après le patriarche, l'obligation de contribuer et de lutter pour revivifier le christianisme.

Le 21 (vendredi) dans la matinée le patriarche rendit visite à plusieurs représentants des monastères dans leurs Konaks et l'après-midi il inaugura l'exposition de peintures byzantines dans la maison des frères peintres Iosaphaioi, fondée en 1856 ; ensuite eut lieu, dans la salle de la Ste Epistasie, la distribution des diplômes aux élèves de l'Athonias qui venaient d'achever leurs six années d'études. Le recteur de l'école Mgr Nathanaïl releva que « sur elle s'appuient beaucoup d'espoirs. On attend d'elle la formation des cadres et des éléments qui couvriront

les énormes vides créés dans les rangs des moines hagiorites. On a souvent répété que la Ste Montagne était une chose très importante pour l'Orthodoxie grecque, mais aussi pour l'Orthodoxie entière, et à bon droit. Viendra le moment où l'on devra quitter les fortifications dans lesquelles l'Église s'est retranchée pour aller à la rencontre de ses ennemis, pour lutter pour la victoire de ses doctrines. Ici le monachisme orthodoxe ne peut rester indifférent et doit offrir ses services à toutes les manifestations de vie dans son Église ».

Après les Vêpres au Protaton, le patriarche fit une visite à l'Athonias elle-même qui comme on le sait, est installée dans l'aile de l'ancienne hôtellerie de la skite russe de Saint-André près de Karyès.

* * *

Le 22, samedi, arrivèrent à Daphni, provenant du Pirée, avec le « Polikos » la plupart des personnalités ecclésiastiques officielles avec leurs suites, ainsi que les invités des Églises non orthodoxes. A leur tête se trouvaient le patriarche Venediktos de Jérusalem, Le patriarche arménien Snork Kaloustian d'Istanbul, German de Serbie, Justinian de Roumanie, Kiril de Bulgarie, l'archevêque de Rostov Nikodim, l'archevêque Porphyrios du Mont Sinaï, l'archevêque Paul de Finlande, le métropolite de Prague etc. Nous ne pouvons songer à enumérer les prélats grecs, venus en grand nombre. Presque tous les patriarcats et Églises autocéphales avaient envoyé une nombreuse délégation aux fêtes. Ainsi, par exemple de Roumanie étaient présents : le métropolite Firmilian de Craiova, l'évêque Partenie de Roman, l'archimandrite Nicolae Mladin et l'économe Ioan Coman, professeurs de théologie à Sibiu, le professeur Olimp Căciula, reviseur au patriarcat roumain et l'archidiacre Mihail Marinescu ; de Bulgarie les évêques Kliment de Stara Zagora et Maxim de Lovec, l'archimandrite Seraphim et M. Apostol Michailov, professeurs à l'académie ecclésiastique de Sofia et le protodiacre V. Veljanov. On notait aussi la présence du P. André Scrima. Étaient absentes les Églises de Géorgie et d'Albanie et les Églises russes de l'émigration.

Les patriarches et les autres invités furent reçus à Daphni par

une représentation de la Sainte Épistasie et du Comité organisateur des fêtes, et à Karyès par l'archevêque d'Athènes. Le représentant de Lavra Konstantinos leur souhaita ensuite la bienvenue dans le Protaton en exaltant « l'harmonie de l'unité panorthodoxe » ; le patriarche de Jérusalem Venediktos lui répondit. Ensuite tous se rendirent chez le patriarche œcuménique à la Hiera Kinotis pour lui présenter leurs hommages. Dans sa réponse, Athénagoras I rappela encore une fois que la foi indivise de l'Orthodoxie devait être au service de l'unité de tous les chrétiens et de la paix du monde entier. Après le repas pris en commun dans le bâtiment de la Hiera Kinotis, les hiérarques ont visité à leur tour la skite russe de Saint-André et l'Athonias et, dans la soirée, le monastère Koutloumousiou. Entretemps le bateau de guerre *Rhodos* avait amené beaucoup de personnalités de l'université de Salonique et du ministère de la Grèce du Nord. Pour les Vêpres tous se réunirent de nouveau à l'église du Protaton. Très tôt dans la matinée du 23, d'autres bateaux, comme le transatlantique « Marianna » que l'armateur M.Liatsis avait mis entièrement à la disposition du comité organisateur des fêtes (repas compris), ceci pour montrer son respect pour la Ste Montagne et à la mémoire de ses ancêtres défunts, le « Kanaris » et le « Mariléna » venant tous du Pirée amenaient des centaines d'autres invités (les chiffres indiqués varient entre 800 et 1000) qui tous furent à leur tour conduits en jeeps et camions militaires à Daphni. La plupart de ces pèlerins n'avaient jamais visité la Ste Montagne ; pour beaucoup ce fut une découverte.

La bourgade monastique si paisible de la capitale de l'Athos présentait, pour ceux qui l'avaient visité avant 1963, bien des surprises plus ou moins inattendues et un aspect très insolite. Le tracé de la nouvelle route poussiéreuse large de 7 mètres, après la descente de la crête fait le tour de Karyès, passe devant la skite russe de Saint-André et entre presque en plein dans la bourgade pittoresque. Qui s'attendrait à y trouver des frigidaires roulants, une pompe à incendies, et un hélicoptère, amené à l'Athos en cas d'accidents graves ou urgents ? Il y avait ensuite toute la décoration extraordinaire (bleu-blanc de Grèce) au centre du village, la tribune couverte devant le Protaton,

les nombreux militaires arrivés aux arsanades de l'Athos deux jours avant le patriarche œcuménique, transformant la Sainte Montagne en une occupation militaire, pacifique d'ailleurs : c'est à l'armée que l'on doit l'aménagement de la route Daphni-Karyès commencée en 1962 (cfr. *Irénikon*, 1962, p. 379). A elle revenait encore le soin de contrôler tous les accès de Karyès et l'installation de nombreuses lignes téléphoniques. C'étaient encore les jeunes et très adroits chauffeurs soldats qui transportaient les invités, depuis les patriarches jusqu'au dernier journaliste. Ceux-ci passaient la nuit sur les bateaux ; le personnel de la marine se chargeait à Daphni et à la Grande Lavra du service des petits bateaux de débarquement. Autre chose encore qui marquait le cadre habituellement silencieux et calme de Karyès et de Lavra : des haut-parleurs avaient été installés autour des églises respectives pour diffuser les très longs services liturgiques des grandes journées historiques du 23 et du 24 juin. Ainsi des centaines d'invités, qui ne trouvaient pas place dans les lieux de culte assez réduits, purent suivre avec plus ou moins de dévotion les chants des cérémonies exécutés à l'intérieur. Ceux-ci étaient d'ailleurs radiodiffusés, ce qui a donné l'occasion à M. Photis Kontoglou (qui n'avait pas été invité) d'écrire dans ses « Thèmes de dimanche » d'*Elevtheria* (30 juin 1963) une critique assez sévère de la psalmodie et des chants du dimanche au Protaton « là où l'Ange avait chanté l'*Axion estin.* La Grèce ne possédant pas encore de télévision, ce furent des pays étrangers qui eurent le privilège de donner une image visuelle des cérémonies à leurs spectateurs.

A côté du grand nombre des photographes — qui n'ont guère dérangé, il faut le dire, les cérémonies à l'intérieur des églises, autre chose devait nécessairement offusquer les moines hagiorites : les installations et le travail de l'entreprise « Floka » très connue en Grèce (et ses « garsonia » en blouse blanche bien stylés) chargée du service des repas officiels à Karyès et dans la vénérable « trapeza » de la Grande Lavra.

A ces repas prirent part deux fois le Roi, les princes (la reine et les deux princesses étaient restées sur le bateau de guerre « Polemistis » en rade de Daphni et de Lavra), les patriarches et tous les dignitaires officiels ecclésiastiques et civils. On com-

prend que le comité organisateur ait hésité de confier tout ce service aux moines (cfr les réflexions d'un moine de Provata dans *Hi Thessaloniki* du 27 juin 1963 et les impressions de M. Nik. Sphendonis dans le même journal 26-28 juin) [1].

Quant à la nouvelle route, beaucoup de moines se sont déjà ralliés à son aménagement et désirent sa prolongation, par exemple, juqu'à Iviron et à Vatopédi. Il est évident que ceux qui en profiteront le plus, ce sont les hagiorites eux-mêmes. Ainsi que nous le fit remarquer un hagiorite très estimé, les moines habitant dans les endroits assez éloignés de la S[te] Montagne, comme à Kavsokalyvia, Karoulia, Katounakia, Néa Skiti, Agia Anna) qui viennent régulièrement vendre les produits de leur art (surtout des objets sculptés) et acheter le nécessaire dans les magasins de Karyès, pourront maintenant, à la bonne saison, retourner le même jour chez eux, tandis qu'auparavant ils étaient obligés de séjourner au moins une nuit à Karyès à leur frais (cfr. *Irénikon*, 1963, p. 85).

Voici comment se déroula la cérémonie du dimanche 23. Vers 6 heures 30 commençait l'Orthros au Protaton présidé par Mgr Nathanaïl, le recteur de l'Athonias. Vers 7 heures débarquèrent à Daphni, du « Polemistis », le roi Paul, le diadoque Constantin et le prince Michel (neveu du roi) avec leur suite. Ils y furent accueillis par les gouverneurs militaire et civil de l'Athos, et par une députation du Comité d'organisation. Entretemps les patriarches et les évêques concélébrants se revêtirent des ornements sacrés dans le palais de la Hiera Kinotis et descendirent en procession au Protaton vers la fin de l'Orthros. A la fin de la Grande Doxo-

1. Les moines, pendant ces jours, étaient débordés de toutes parts. Ils ont senti d'une façon très tangible que l'organisation des fêtes leur avait échappée, presqu'entièrement, pour être confiée surtout à l'OTE (cfr Irénikon, 1962, p. 379). — On notera que le projet de ces fêtes avait été une première fois ébauché en 1948 par le professeur d'histoire ecclésiastique, Gérasimos Konidaris, alors doyen de la Faculté de théologie de Salonique, lors d'une excursion des professeurs et des étudiants de cette Faculté à la Sainte Montagne. Ensuite il fut adopté par les Hagiorites et communiqué au monde intéressé par l'higoumène Gavriil de Dionysiou lors du IX[e] congrès international de byzantinologie, tenu à Salonique en 1953. Ainsi la préparation s'était échelonnée sur dix ans.

logie arriva le roi Paul avec sa suite ; il fut accueilli sur la porte de l'église par le patriarche œcuménique et par les Ministres de l'Instruction, M. Stratos, et de la Grèce du Nord, M. Frankistas. A la Ste Liturgie, le roi lut le Symbole de foi et le Pater ; ce qui eut lieu encore le lendemain à la Grande Lavra. La Liturgie fut célébrée en mémoire de tous les fondateurs et moines hagiorites décédés. Après l'Évangile le patriarche lut un discours dans lequel il exaltait la signification du monachisme hagiorite et de sa spiritualité pour le passé et pour l'avenir de l'Orthodoxie. La Liturgie fut suivie d'un office pour les fondateurs et moines hagiorites défunts et de la procession autour de l'église avec l'icone « Axion estin », procession à laquelle prirent part le roi et sa suite, les deux ministres, la patriarche œcuménique et les concélébrants. Ensuite le roi et les princes donnèrent une réception dans la salle de l'Épistasie qui fut suivie du dîner officiel. Dans son discours adressé à cette occasion au roi, le patriarche Athénagoras remercia le roi pour son intérêt très réel envers la Ste Montagne ; ce en quoi, le roi (le « basileus ») ne faisait que continuer la tradition des basileis byzantins qui, comme en témoignent leurs nombreux chrysobulles conservés encore à l'Athos, ont contribué tant à la gloire, à la conservation et au bien-être spirituel et matériel de la Ste Montagne. Le Roi y répondit en reconnaissant les liens étroits qui unissent sa maison à l'Athos, en soufignant la leçon de vie spirituelle et de renoncement que les hagiorites donnent et doivent continuer à donner au monde matérialiste moderne, et en insistant sur l'importance de l'idéal monastique pour le peuple grec.

Avant de descendre, le roi et sa suite visitèrent dans la soirée encore une fois le Protaton, l'église de la skite de St-André (pendant les Vêpres présidées par l'archevêque russe Nikodim), l'Athonias, et Koutloumousiou et lors de la descente le monastère Xiropotamou. De même tous les invités descendirent vers leur bateaux respectifs, qui, très tôt dans la matinée suivante, jetèrent l'ancre devant la Grande Lavra sur l'autre versant de la Ste Montagne.

Le camion du monastère de Laura (conduit par des moines) et les jeeps militaires se chargèrent ici encore de faire monter les centaines d'invités. Ils y furent accueillis par les *proïstamenoi* et les

gerontes du monastère. Après leur arrivée les patriarches allèrent d'abord vénérer le tombeau de S. Athanase, le fondateur de Lavra. Tous les concélébrants et les diacres se revêtirent de leurs ornements liturgiques dans la *Trapeza* du monastère et se rendirent de là à l'église où arrivèrent bientôt aussi le roi et sa suite. Après la Liturgie, ceux-ci vénérèrent à leur tour les reliques de S. Athanase. Pour les invités officiels un repas servi dans la *Trapeza* historique clôturait les fêtes sur la Ste Montagne.

Dès l'après-midi les bateaux ramenaient les invités vers le Pirée ou Ouranoupolis. Seuls les patriarches avec leur suite et les chefs des autres représentations officielles des Églises orthodoxes restèrent encore un jour de plus à la Grande Lavra, après avoir clôturé les fêtes par des Vêpres solennelles le soir du 24 juin. Ils avaient déjà eu une réunion lors d'un repas offert par le patriarche à Karyès dans la maison des peintres Iosaphaioi le soir du samedi 22 juin.

Ces jours historiques sur la Ste Montagne, avec la présence des autorités suprêmes des diverses Églises nationales si fortement intéressées au sort de l'Athos en général et à celui des établissements monastiques nationaux en particulier, fournissaient l'occasion unique de discuter franchement le problème de la renaissance de l'Athos et de l'admission de jeunes gens ou de moines de ces Églises. C'est ce qu'on a fait à Lavra dans deux réunions le 25 juin. A cette occasion le patriarche Athénagoras a promis de faire tout ce qui était en son pouvoir pour rendre possible l'accès des candidats étrangers dans le cadre des règlements. Un autre problème discuté fut celui de la création d'un organisme de coordination panorthodoxe sous l'égide du patriarcat œcuménique. Les patriarches de Roumanie et de Bulgarie seraient très favorables à cette institution, dont on sent la nécessité dès qu'un problème commun pour l'Orthodoxie surgit.

Que certains des participants aux fêtes y soient venus avec des sentiments mélangés n'étonnera personne. Ce devait être surtout les cas des Bulgares dont le grand monastère Zographou, se trouve à la veille de son extinction. Au mois d'avril de cette année 1963 le patriarcat bulgare fit entendre un cri d'alarme presque désespéré.

Cărkoven Vestnik, organe de l'Église bulgare (nº 16, 20 avril 1963, p. 10) a placé en grands caractères dans la partie officielle sous le titre « Triste nouvelle » la note suivante qui fut reprise en grande partie par *Ekklisia*, dans son nº 15-16, consacré au Millénaire, du 1-15 août 1963, p. 436.

« Nous devons faire remarquer avec grande tristesse que depuis le mois d'avril de l'année passée jusqu'au mois de mars de cette année sont décédés au monastère de Zographou sur la Ste Montagne cinq frères, c'est-à-dire les moines Nikanor, Daniil, Ignatij (ce dernier un starec très âgé de la communauté, plusieurs fois épitrope et chef du port de Zographou), le prohigoumène archimandrite Vladimir (à 85 ans) et l'higoumène archimandrite Prokopij (cfr *Irénikon*, 1961, p. 358).

» Le prohigoumène archimandrite Vladimir avait été longtemps l'higoumène très méritant du saint monastère. C'était un véritable ascète et un zélateur extraordinaire de la cause de Zographou.

» Avec la mort de ces cinq frères la communauté du monastère se voit réduite à treize, tous très âgés, quelques-uns même caduques. Le monastère slavo-bulgare de Zographou perdra bientôt ses derniers moines. Ce saint monastère, millénaire, profondément lié avec le monachisme bulgare, avec notre Église nationale et avec toute l'histoire de notre peuple, ce monastère si près du cœur de tout Bulgare, cessera d'exister comme bulgare.

» Toutes les démarches entreprises depuis quelques années par le Saint-Synode de l'Église bulgare auprès de patriarcat œcuménique à Istanbul afin que de là soient envoyés quelques jeunes moines bulgares pour renforcer la communauté de Zographou n'ont pas donné jusqu'ici le résultat favorable attendu » (cfr. *Irénikon*, 1961, p. 349).

Au mois de mai (24-28) de cette année, à la Ste Montagne, on fêtera, sur l'initiative du patriarcat œcuménique, le millénaire de la Lavra hagioritique de St Athanase de l'Athos et en même temps celui du monachisme hagioritique panorthodoxe. Avec un cœur affligé l'Église orthodoxe bulgare salue cette fête. — Que Dieu pardonne aux frères de Zographou qui viennent de décéder ! Éternelle soit leur mémoire ! »

D'autre part, le patriarche Alexis de Moscou vient d'adresser de nouveau une lettre au patriarcat œcuménique qui fut lue au Saint-Synode d'Istanbul dans sa session du 10 septembre 1963, au sujet « des liens de l'Église russe avec le monachisme de la Ste Montagne » (*AA*, 11 septembre 1963).

A partir du 26 juin les délégations roumaine, russe, serbe et bulgare rendirent visite surtout aux établissements des moines originaires de leurs pays. Ainsi le patriarche Justinian de Roumanie a visité Iviron, Pantokrator, Vatopédi (le 26 juin), le kellion de S[t] Hypatios, Chilandar, Lavra (27 juin), la skite roumaine de Prodromul (où il a célébré une liturgie) distribuant (surtout aux moines roumains) beaucoup de dons (vêtements liturgiques) (28 juin). En passant par les monastères du versant occidental, Agiou Pavlou, Dionysiou, Grégoriou, Rossikon et Dochiariou, il quitta l'Athos pour se rendre à Athènes par Salonique.

* * *

On a ramené à cinq points les éléments principaux du discours du Patriarche œcuménique au Mont Athos sur le relèvement de la Sainte Montagne :

1° Recruter de toute urgence des moines ayant une véritable vocation ;

2° Faire de l'école Athonias une académie de théologie panorthodoxe, où des ecclésiastiques et des théologiens laïcs pourraient de temps en temps suivre des cours spéciaux ;

3° Créer une académie chrétienne d'études byzantines ;

4° Disposer d'un lieu de rencontre où évêques et ecclésiastiques pourraient faire des retraites et procéder à des échanges de vues ;

5° Organiser des conférences sur des questions courantes pour permettre à l'Orthodoxie de mieux affronter les problèmes d'aujourd'hui.

De plus, le patriarche a affirmé que la Sainte Montagne ne retrouverait sa gloire passée que si toutes les Églises orthodoxes autocéphales, et aussi bien que les autres celles qui se trouvent derrière le rideau de fer, c'est-à-dire les patriarcats de Roumanie, de Bulgarie de Serbie et de Moscou agissent de concert pour relever le monachisme de la péninsule.

Dans sa réponse au patriarche, S.M. le roi Paul de Grèce l'a assuré que l'État était prêt à faire tout ce qui est en son pouvoir « afin que le Mont Athos reste un phare spirituel puissant d'âmes au-delà des frontières de l'Orthodoxie grecque ».

Ce sont là des vœux qui méritent d'être entendus. D.I. DOENS.

Notes et documents

I. Opinions d'un Orthodoxe sur le Concile.

Le Professeur L. Zander de l'Institut orthodoxe de Paris et œcuméniste bien connu a publié récemment, en supplément aux « Feuillets orthodoxes » (juin 1963), ces quelques lignes d'appréciation sur le Concile qui nous étonnent presque par leur optimisme, mais qui révèlent en tous cas qu'un très grand pas en avant a été fait vers l'unité :

Deo gratias ! C'est ainsi qu'on peut définir la réaction de tout chrétien devant le second Concile du Vatican. Tout ici est chose inattendue et paradoxale. En fait, le Concile n'a pris aucune résolution ; mais tout le monde le considère comme l'événement le plus remarquable de notre époque.

Le Concile s'est occupé des problèmes de la vie catholique, mais on sent déjà son influence sur toutes les Églises non catholiques. Au Concile assistaient des « observateurs » (en nombre limité et n'ayant pas droit à la parole) ; mais ce fait qui semble peu important, est considéré comme la fin de la guerre religieuse, comme un acte de la paix ecclésiale...

Le plus important de tout est certainement le simple fait que le concile a eu lieu, car du point de vue du droit canon, on n'avait pas besoin de lui. Le droit canon en 1917 (C.J.C.) réduit le concile au niveau d'un organe consultatif du pouvoir illimité du Pape et en réalité le concile s'est révélé comme la voix vivante de l'Église, chaleureuse et convaincue, sincère et insistante. Au lieu d'accepter avec respect les propositions ou les schémas qui lui étaient dictés par la Curie de Rome, il les a réfutés ou critiqués, il a révélé une ferme volonté pour le renouvellement de la vie ecclésiale pour la faire sortir de l'impasse dans laquelle l'Église a été amenée, par « la théologie tridentine ».

Cette liberté de la voix ecclésiale, cette ouverture de l'opinion de l'Église, sont certes les mérites du pape qui les a appelées à la vie et leur a ouvert les portes.

Il est compréhensible que les catholiques de l'aile progressiste appellent Jean XXIII prophète, meneur et inspirateur ; et nous ne pouvons pas ne pas citer les paroles du patriarche Athénagoras avec lesquelles il a salué l'élection de ce pape : « Il y avait un homme envoyé par Dieu, son nom était Jean »...

Les protestants disent que dans le desiderata du Concile, ils ont entendu la voix de la « Réforme », qui, comme on le sait, ne voulait pas établir « une autre Église », mais seulement vivifier, et épurer celle qui existait. Mais est-ce que cela pourra être réalisé ? Est-ce que cela sera réalisé ?

Maintenant, on se trouve devant un paradoxe : le concile n'a encore rien décidé ; mais ce qu'il a exprimé, prononcé et démontré est irrévocable : telle est la conviction optimiste des catholiques eux-mêmes. Qu'est-ce donc ? dans l'absence des résolutions formelles, nous ne pouvons signaler en ce moment que des tendances et des désirs sur tous lesquels se joue maintenant probablement la lutte des intégristes et des progressistes :

1) 2.500 évêques qui se sont rencontrés pour la première fois de leur vie, se sont sentis membres d'un épiscopat à responsabilité solidaire des destinées de l'Église. Le principe de la « Sorbonost » a remplacé une habitude de soumission. De fait, ce nouveau sentiment des pasteurs de l'Église, a trouvé sa réalisation dans des conférences épiscopales des nations et des Églises locales. Officiellement ces conférences ne sont pas établies, mais de fait, les évêques ont continué à se réunir pendant le concile, et en ce moment, c'est eux qui se réunissent pour élaborer les matériaux et pour la seconde session.

2) La présence d'un grand nombre d'évêques asiatiques et africains et d'autres Églises orientales ont détruit le mythe d'après lequel l'Église catholique est et doit être une Église occidentale et latine.

3) Les problèmes qui ont préoccupé le monde catholique et qui ont été travaillés dans ce monde catholique pendant la dernière décade (le Mouvement liturgique, le Mouvement biblique) ont reçu pendant le concile des projets concrets de réforme ecclésiale :

Dans le domaine de la liturgie une langue compréhensible, la concélébration, la communion sous les deux espèces, la restitution d'une activité liturgique des croyants ;

Dans le domaine de la doctrine, une nouvelle approche de la tradition, en tant que méthode de conservation, d'explication et de réalisation de l'« Écriture ».

4) Enfin, l'invitation d'observateurs orthodoxes et protestants à assister au Concile, une attitude fraternelle et une vie commune pendant trois mois, ont révélé une nouvelle attitude envers ceux qui, il y a quelque temps seulement, étaient considérés comme des ennemis et sont devenus maintenant des Frères en Christ. L'expression même de « frères séparés » a été remplacée par les paroles « ceux qui croient en Christ » et ceci a été interprété par tous les chrétiens comme un acte de paix, comme un désir de relations fraternelles. En fait, on pourrait dire que les catholiques ont découvert les protestants et que les protestants ont découvert les catholiques. Ils ont vu les uns dans les autres des chrétiens. Ceci a été très bien formulé par un prélat romain qui a dit que « les frères séparés sont devenus plus frères que séparés » !

Voilà donc les traits les plus généraux, les résultats de la première session du concile. Le concile n'a pas touché aux problèmes dogmatiques, si on ne considère pas comme telle la déclaration générale que tous les dogmes de l'Église catholique restent immuables, (bien que c'est justement là que nous rencontrons la plus grande difficulté du problème œcuménique). Dans ce sens, le Concile du Vatican, qui semble avoir ouvert l'époque d'un « œcuménisme catholique », nous rappelle d'une manière inattendue la conférence de Stockholm de 1925 qui a inauguré le Mouvement œcuménique. Stockholm a aussi évité toute discussion dogmatique, et ses organisateurs pensaient aussi, naïvement, qu'un simple renouveau d'un travail de l'Église peut conduire à une union des confessions. En cela, ils se sont trompés : aucune union n'a eu lieu ; les différences dogmatiques continuent d'être des obstacles insurmontables pour une union. Mais un rapprochement des chrétiens entre eux, une compréhension mutuelle, une aide, un travail commun, un nouveau « climat » de bienveillance et de confiance, sont devenus un fait de la vie interecclésiale, et maintenant tout ceci peut devenir l'apanage de l'Église catholique romaine.

Le concile du Vatican a ouvert certaines portes ; il a engendré des possibilités nouvelles ; ces résultats sont déjà devenus des faits historiques et appellent chez tous les chrétiens une gratitude envers Dieu. *Deo gratias.* »

II. Culture monastique et retour à l'Unité.

Dans l'un des meilleurs et des plus récents ouvrages qui aient été écrits sur la conjoncture œcuménique actuelle, le P.M.-J. Le Guillou O.P. rappelait à nos frères orthodoxes qu'il y a dans l'Église latine, plus d'éléments qu'ils ne le croient parfois qui sont proches de leur propre mode de pensée, et il déclarait : « Il ne faudrait pas oublier d'ailleurs la pluralité des traditions, même en Occident, et l'importance que pourrait avoir la renaissance d'une théologie monastique » (*Mission et Unité*, Les exigences de la communion, Paris, 1960, t. II, p. 244). Le P. Chenu a longuement souligné combien cette tradition avait été « le terreau de la théologie scolastique dont celle-ci ne pouvait s'abstraire si elle se voulait vivante ». Ceci demeure toujours vrai. La forme de réflexion religieuse médiévale que, de nos jours, pour la distinguer — non la séparer — de la théologie scolastique l'on désigne de plus en plus comme une « théologie monastique » n'a été autre chose que la persistance, jusqu'au XIIIe siècle, du mode de pensée patristique. Alimentée dans la Bible, la liturgie, les écrits des Pères latins et grecs — dont une grande partie avait été traduite — cette patristique médiévale s'est maintenue active et productive dans une vaste section de l'Église latine, parmi tous ceux — moines et chanoines réguliers — qui s'appelaient les « *claustrales* » parce qu'ils menaient dans des cloîtres une vie contemplative.

Cette théologie est antérieure aux schismes qui ont séparé l'Église. Parce qu'elle est davantage marquée par les sources chrétiennes que par une méthode dialectique légitime mais récente et non essentielle, elle peut offrir aux chrétiens de toutes confessions un terrain sur lequel ils peuvent davantage devenir conscients de tout ce qu'ils ont en commun. Aussi le P. Le Guillou et d'autres ont-ils raison de souligner l'actualité de cette forme de pensée. Elle n'appartient pas seulement au passé ; elle peut encore alimenter et orienter le mouvement théologique d'aujourd'hui et, par là même, apporter une contribution indirecte, mais efficace, au travail œcuménique qui est un des signes les plus réconfortants de l'action de l'Esprit-Saint dans le monde actuel.

La « renaissance de la théologie monastique » se manifestera d'abord dans le domaine de l'étude historique. Elle commence à porter des fruits. Déjà dom Marianus Magrassi O.S.B. de l'abbaye de Gênes, a remis en lumière l'un de ses principaux représentants

dans le beau livre qu'il a publié *Teologia e Storia nel pensiero di Ruperto di Deutz* (Rome 1959), dont une traduction française est en préparation ; De même le P.A Mallier, dans son ouvrage qui était une thèse présentée à St-Anselme sur *Aelred de Rievaulx* (Paris 1959), et dont une traduction anglaise est annoncée. De même encore dom G. Lunardi de l'abbaye de Noci dans la thèse qu'il a soutenue à St-Anselme en 1961 *L'Ideale monastico nel secolo XII*, dont il faut souhaiter la publication.

Actuellement plusieurs étudiants de St-Anselme achèvent des thèses sur les auteurs monastiques des XIe et XIIe siècles : Bruno de Segni, Geoffroy d'Admont, S. Bernard, Guerric d'Igny, Gilbert de Noyband, et une collection nouvelle rassemblera probablement bientôt ces travaux, en sorte qu'ils formeront un corps homogène.

De fait les recherches menées par ces divers travailleurs indépendemment les uns des autres aboutissent à montrer que tous ces auteurs anciens trop oubliés, sont nnanimes à faire porter leur réflexion sur ce qu'il y a d'essentiel, de central dans la Révélation et à nourrir cette réflexion dans les sources elles-mêmes de la Révélation et dans la tradition universelle de l'Église. Or ces sources et cette tradition restent fécondes aujourd'hui comme par le passé. Et c'est par là que l'intérêt de cette théologie monastique dépasse l'archéologie. De même que la scolastique du XIIIe siècle a puisé dans la tradition monastique antérieure toute la matière sur laquelle elle a fait porter son effort méthodologique nouveau, ainsi la théologie d'aujourd'hui ne peut que gagner à une meilleure connaissance du passé patristique de l'Église, qu'il s'agisse de la patristique antique ou de celle du moyen âge. Non pas pour l'imiter ni pour s'y limiter — il faut la dépasser, la prolonger — , mais en s'inspirant des leçons valables qu'elle contient.

Le principal de ces leçons est l'unité nécessaire entre toutes les formes et manifestations de la culture chrétienne ; d'abord entre toutes les sources de la pensée : Bible, liturgie, Pères, traditions littéraires et philosophiques, ensuite et surtout unité entre vie intellectuelle et vie spirituelle, entre théologie et prière, aujourd'hui comme par le passé, la vie monastique reste monastique dans la mesure où elle est contemplative : ceci est confirmé par le témoignage convergent de la tradition constante, de S. Thomas, et du magistère de l'Église romaine contemporaine. Soutenue par la célébration de l'office divin et de la *lectio divina*, l'étude amoureuse de la Parole de Dieu s'exprimant par toutes les voix de la tradition catholique, cette atmosphère est la plus favorable à une redécouverte de la

théologie contemplative qui fut et doit rester celle du monachisme. Si les moines contribuent au travail actuel de la réunion des Églises, ce ne sera pas tellement en se mêlant à l'action directe de l'Église, ce qui ne pourrait être le fait que d'un petit nombre d'entre eux. Ce sera en restaurant eux-mêmes, fidèles à cette vocation de chercheurs de Dieu, ce qu'ils ont en commun entre eux et avec leurs anciens des grandes générations monastiques du passé. « Chercher Dieu », c'est pour chacun d'eux et pour le monachisme entier le moyen d'aider tous leurs frères à le trouver dans la vérité et l'amour.

D.J. LECLERCQ.

III. Le Millénaire du Mont Athos célébré à Venise.

Faisant suito aux célébrations orientales dont il a été parlé dans la Chronique de ce fascicule, des fêtes splendides se sont déroulées à Venise en l'île Saint-Georges Le Majeur (Fondation Giorgio Cini) à l'occasion du millénaire du Mont Athos. Réalisation surprenante, à la vérité, pour beaucoup. Qu'ont de commun le Mont Athos, république monastique et Venise ? Sans doute, l'ancienne république vénitienne avait eu avec l'Orient byzantin des relations multiples durant le moyen âge, relations commerciales surtout, comme du reste en avaient eues d'autres villes d'Italie, telles Gênes, Amalfi, etc. Les Amalfitains avaient possédé à l'Athos durant trois siècles un monastère bénédictin, dont on commence à découvrir l'histoire, et, pour célébrer un jubilé athonite, Amalfi eût été, en un sens, plus indiquée. Mais cette cité, devenue aujourd'hui très petite, n'eût pu offrir le cadre voulu à une célébration millénaire, et, ce qu'Amalfi n'aurait pu réaliser, Venise avait tout pour le faire dans des conditions extraordinairement favorables. L'ancien monastère de San Giorgio qui, il y a douze ans à peine, abritait encore une caserne, et dont les bâtiments étaient dans un état lamentable, a été racheté par un bienfaiteur éminent, le sénateur Comte Cini, qui a restauré l'immense complexe architectural de la vieille abbaye, et en a fait une œuvre incomparable : école pour les marins, école artisanale, musée, centre de culture, foyer d'études pour tout ce qui concerne l'histoire de Venise etc. La basilique encore péniblement desservie jusqu'alors par un moine de Praglia, a été l'objet d'une restauration totale, et une partie des bâtiments a été rendue aux moines qui ont pu, quoique encore en petit nombre — une quin-

zaine — ranimer la vie liturgique et la célébration de l'office divin dans ce cadre privilégié, où la prière a régné durant tant de siècles.

C'est cette restauration, en somme, jointe à la vieille tradition orientale de Venise — une des villes les plus byzantines de l'Occident, où tant de souvenirs sont conservés et ranimés aujourd'hui par un institut néo-hellénique très prospère — qui a décidé de cette célébration. Le cadre grandiose de la Fondazione Cini, la création récente en ses murs d'un secteur studieux consacré à « Venise et l'Orient », le zèle de la petite communauté de San Giorgio pour le rapprochement entre Églises, ont été les facteurs principaux qui ont déterminé les moines de Chevetogne à s'assurer le concours de ces éléments précieux, pour y organiser un congrès dont le but a été de porter un témoignage de vénération de la part des moines d'Occident envers leurs frères d'Orient à l'occasion de ce millénaire.

Lorsque, dans la seconde partie de leur histoire, c'est-à-dire depuis le Xe siècle, les moines occidentaux répandus dans toute l'Europe et totalement accrochés à la Règle bénédictine, connurent de plus en plus le culte de leur glorieux patriarche ils commencèrent à se dire ses fils en se mettant définitivement sous son patronage.

Alors qu'en même temps certains cherchaient à en dépasser la règle dans un sens plus oriental, se créait sur la sainte Montagne de l'Athos une nouvelle paternité monastique, dans le rayonnement de l'étonnante figure de saint Athanase l'Athonite, le fondateur du premier grand monastère dont on célébrait aujourd'hui le millénaire. D'une certaine manière Benoît et Athanase furent ainsi presque des contemporains, et en beaucoup d'autres points encore ils se ressemblent, comme on s'est plu à le relever maintes fois. Mais, à l'inverse de ce qui se produisit chez nous, n'ayant pas eu à fertiliser des régions encore barbares, et limité par la clôture rigoureuse de la mer, le monachisme athonite eut à cœur de se maintenir dans son isolement et put, sans obstacle, accorder le bénéfice d'une vie contemplative pure aux nombreux chercheurs qui se laissèrent attirer par lui. Le pullulement monastique de l'Athos, à partir de saint Athanase, s'il ressemble dans un certain sens par sa fécondité au pullulement du monachisme occidental, lui est très différent en ce qu'il se propagea que par contact immédiat, mettant son point d'honneur à demeurer, sauf quelques cas exceptionnels, un corps géographiquement compact. C'est ainsi qu'il deviendrait un jour une république : la république monastique de l'Athos.

Ce développement tout local, qui lui a permis cette permanence millénaire, et donné des contours si tangibles, a fait du monachisme

athonite un phénomène exceptionnel. Aussi les moines d'Occident, répandus partout, se sentent-ils fiers de partager leur idéal avec les générations de la sainte Montagne. Des milliers de moines y ont établi leur résidence, ayant à cœur de vivre selon la perfection de l'Évangile, renonçant au monde, s'appliquant à la lutte intérieure, à l'ascèse et à la pénitence, pour faire briller dans leurs âmes la pure lumière de l'Esprit-Saint et donner ainsi l'un des meilleurs fruits qn'ont pu jamais produire les communautés chrétiennes depuis les temps apostoliques.

Il n'est guère de moine bénédictin qui n'ait ressenti au cours de sa vie le désir de s'adonner dans la solitude à la contemplation des choses de Dieu, si essentielles à sa vocation. Si les bénédictins sont mobilisés très souvent aujourd'hui, pour l'action plus qu'ils le pensaient en se retirant du monde, et si l'Église met la main sur eux pour tant de choses, celle-ci ne cesse de leur rappeler cependant que le fond de la vie du moine a été de tout temps de chercher Dieu dans la solitude.

C'est donc un sentiment de fraternelle vénération qui a été le mobile du Congrès de Venise. Il a réuni un assez grand nombre de personnalités bénédictines tout d'abord, parmi lesquelles l'Abbé Primat Dom Benno Gut, qui avait lui-même participé aux fêtes qui se célébrèrent en juin à la sainte Montagne. Il eût été agréable aux participants de posséder parmi eux quelques figures athonites. Mais les moines de l'Athos ne fréquentent point les Congrès, et restent fidèlement dans leur clôture. Cependant un ancien moine de l'Athos, Mgr Basile Krivoshein, devenu archevêque du patriarcat de Moscou pour Bruxelles et la Belgique, était présent et il y fut actif par ses diverses interventions. Mais si le monde monastique athonite n'avait pu se joindre aux congressistes, le patriarche œcuménique de Constantinople, de la juridiction duquel dépend le Mont Athos, avait envoyé un représentant officiel, le R[me] Archimandrite André Scrima, porteur d'un message : « C'est avec une grande joie, y disait-il, que nous avons pris connaissance des prochaines rencontres à Venise dans le but de commémorer le Millénaire du Mont Athos, événement autour duquel l'Orient et l'Occident communient. Nous saluons l'heureuse initiative d'organiser une rencontre d'études à ce propos, car nous sommes persuadés qu'elle permettra un enrichissement à la fois scientifique et spirituel. Le Mont Athos n'est-il pas en effet un signe dressé à la jointure des millénaires pour symboliser l'imprescriptible unité de ceux qui cherchent Dieu de tout leur cœur et adorent son Nom ?

» Nous sommes heureux de pouvoir être représentés à cette occasion par le R^me^ Archimandrite du Patriarcat Œcuménique Mgr André Scrima auquel nous confions ce message, ainsi que le mandat de vous transmettre notre bénédiction apostolique et paternelle... ».

A ce message, il fut répondu par un télégramme signé de l'Abbé Primat des bénédictins et ainsi conçu : « Congrès hagioritique Venise, vivement reconnaissant pour sympathie et encouragement de Sa Sainteté le Patriarche Athénagoras reçus par représentant Monseigneur André Scrima, envoie à Sa Sainteté remerciement et témoignage de profonde gratitude ».

Furent aussi présents un assez grand nombre de byzantinologues, occidentaux et orientaux, à qui revint une grande partie de la contribution scientifique des journées d'études, qui formaient en somme l'élément essentiel du programme dont voici la teneur :

Mardi 3 septembre : 1. D. O. ROUSSEAU, Le millénaire du Mont Athos célébré à Venise ; 2. Prof. S. ANTONIADIS, L'empereur Nicéphore Phocas et Saint Athanase ; 3. Prof. P. LEMERLE, Saint Athanase l'Athonite et la fondation de la Grande Lavra à l'Athos. 4. Abbé J. DÉCARREAUX, Du monachisme primitif au monachisme athonite ; 5. R. P. A. RAES, Préfet de la bibliothèque vaticane. Les livres liturgiques et monastiques grecs imprimés à Venise.

Mercredi 4 septembre : 1. D. J. LECLERCQ, L'influence orientale dans le monachisme bénédictin au moyen âge ; 2. Prof. M. CHATZIDAKIS, La peinture au Mont Athos ; 3. Prof. P. M. MYLONAS, L'architecture au Mont Athos ; 4. Communications brèves de D. G. PENCO, du Prof. A. VON IVANKA, du Prof. B. LAVAGNINI, de M. N. ANTONOPOULOS, de Mlle M. THEOCHARIS.

Jeudi 5 septembre : 1. Prof. A. PERTUSI, Monaci benedettini e monasteri italiani al Monte Athos nell'alto medioevo ; 2. D. E. LANNE, L'interprétation palamite de la vision de saint Benoît ; 3. Archim. A. SCRIMA, Réflexions sur la fonction et les rythmes de la tradition athonite.

Vendredi 6 septembre : Prof. H. ALIVISATOS, L'état actuel de l'Athos ; S. E. le Card. URBANI, Paroles de conclusion.

La cinquième conférence du premier jour, celle du R. P. Raes, qui semblait à première vue dépasser le programme, était en réalité destinée à illustrer une exposition magnifique organisée à l'occasion du congrès à la Fondazione Cini, grâce à la générosité

de la bibliothèque Marciana de Venise, et à la compétence de D. I. Doens de Chevetogne : furent ainsi exposés des manuscrits et des livres d'œuvres ascétiques et liturgiques grecques et slaves imprimés à Venise au cours de ces derniers siècles et dont le nombre considérable fournit une preuve impressionnante de l'aide que cette ville avait pu apporter à l'Orient byzantin durant l'occupation turque. Cette exposition, présentée dans l'ancienne salle capitulaire, comprenait aussi une maquette du Mont Athos montée en relief sur deux panneaux, et commandée par un dispositif lumineux indiquant la position de chaque monastère, réalisation de M. M. Belpaire d'Anvers complétée par un ensemble de photographies des couvents de la Sainte Montagne.

Parmi les personnalités présentes à ce congrès, notons encore Son Excellence l'Ambassadeur de Grèce à Rome, M. Hadjivassiliou, venu au nom de Sa Majesté le Roi Paul, le Consul de Grèce et le maire de Venise, la directrice de l'Institut hellénique, Mlle S. Antoniadis, plusieurs Abbés bénédictins, notamment de Subiaco, de Praglia, et le Rme dom Verzich, dom Germano Lustrissimi, supérieur de la communauté de Venise, et animateur monastique du Congrès.

Au cours de ces journées deux importantes visites furent organisées : la première à l'Institut d'études byzantines et post-byzantines de Venise, dont la directrice, Mlle S. Antoniadis fit largement les honneurs, à tous les congressistes, de son magnifique hôtel et de son exposition d'icones ; et la seconde, au monastère des méchitaristes arméniens de l'île Saint-Lazare, qui contient d'importants trésors littéraires, et dont l'Abbé, Mgr Uluhogian, archevêque de Cherson, assistait également aux réunions.

S. S. le Pape Paul VI avait fait don d'une grande icone de S. Athanase l'Athonite à la basilique St Georges pour y perpétuer le souvenir du millénaire ; elle fut peinte par l'artiste Rallis Kopsidis d'Athènes.

Les journées d'études sur le Mont Athos étaient suivies, à la même Fondazione Cini, d'une série de cours qui devaient durer jusqu'à la fin du mois, et destinés à illustrer les divers thèmes relatifs à « Venise et l'Orient ». Le principal animateur de ces cours, le Prof. A. Pertusi, de l'université catholique de Milan et actuellement président de l'Institut « Venezia e l'Oriente » à la Fondazione Cini, avait été aussi la cheville ouvrière du congrès athonite. On ne peut lui témoigner trop de reconnaissance.

Bibliographie

I. DOCTRINE

Martin A. Beek. — Atlas of Mesopotamia. (Trad. D. R. Welsh). Nelson, 1962 ; gr. in-4, 164 p., 22 cartes, 296 ill., 70 /-.

Un sous-titre précise l'objet de cet album : « Aperçu de l'histoire et de la civilisation de la Mésopotamie de l'âge de la pierre à la chute de Babylone ». La structure de ce nouvel atlas Elsevier-Nelson est fidèle à la formule de ses prédécesseurs. Une attention nouvelle a porté cependant sur les introductions méthodiques, et l'index devient descriptif. Les chapitres font prendre part à l'aventure de la découverte archéologique qui a pu ressnsciter ce passé immense avec un luxe de détail insoupçonné. Au delà du cadre historique précis qui est rappelé, on a pris soin de répondre aux préoccupations des modernes qui sont curieux de se représenter la vie quotidienne des anciens, les conditions sociales et économiques, les sous-structures géographiques et géologiques. On résume enfin en conclusion l'apport de cette civilisation sur celle de l'Occident qui doit chercher là son berceau. L'optique de l'ouvrage est cependant de dépeindre la toile de fond du passé d'Israël. Ce propos est réalisé avec une vigueur saisissante dans les sites reproduits, les reliefs, les textes cités, les tracés schématiques des cartes. Cette orientation biblique a aussi imposé ses limites à l'ouvrage, lequel se tait à partir de la période hellénistique. Sans être techniquement un aide-mémoire des spécialistes, ce volume est précieux pour l'enseignement biblique et ouvre à tous, dans tous les sens, de larges horizons.

D. M. F.

Rudolphe Kasser. — L'Évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique (Bibliothèque théologique). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1961 ; in-8, 170 p.

Une nouvelle étude vient d'être consacrée entièrement à l'*Évangile selon Thomas (ET)*. M. K., éditeur des papyrus Bodmer coptes, est, en tant que bibliste et coptisant, particulièrement apte à introduire les théologiens dans le domaine des multiples problèmes soulevés par la découverte de Nag'Hammâdi en Haute-Égypte. Dans le dédale des hypothèses avancées jusqu'ici, et rapportées d'ailleurs à plusieurs reprises dans la bibliographie de cette revue, M. K. se tient à la position modérée : les Papyrus d'Oxyrhynque, qui s'apparentent étrangement avec l'ET sont traduits du copte, comme l'a démontré le professeur Garitte ; par

contre l'ET fut traduit d'un texte grec perdu, ainsi que l'A. nous le fait remarquer plusieurs fois au cours de la présentation. Il n'y a douc pas de dépendance directe. Quant à la priorité de ce texte grec perdu par rapport à la tradition canonique des évangiles, ou d'une existence parallèle avec celle-ci, M. K. affirme clairement qu'étant donné l'information actuelle, il vaut mieux se baser sur la dépendance d'ET à l'égard du texte canonique. Quant au texte de l'ET, c'est un recueil de *Logia*, et M.K. en distingue nettement trois catégories (Introduction, p. 15) : les *Logia* qu'on retrouve plus ou moins littéralement dans le N. T. ; ceux qu'on rencontre parmi les *agrapha* ou dans les écrits autres que le N. T., et enfin les paroles de Jésus qui ne figurent ni dans le N. T., ni comme *agrapha* autre part. De nouvelles perspectives s'ouvrent donc pour la critique biblique. L'hypothèse de travail, déjà communiquée dans la *Revue de Théologie et de Philosophie* 1959, p. 365 sv. et développée dans le présent ouvrage, fera certainement réfléchir : « Le noyau littéraire de l'E. T. aurait été formé par un bref hymne gnostique, auquel se seraient ajoutés, par couches successives, une quantité d'éléments disparates, dont un important apport néotestamentaire, venu du texte canonique (grec) déjà rédigé sous sa forme actuelle » (p. 19, voir les *Logia* primitifs et ultérieurs, Appendice, p. 155 sv.). Dans le texte, la traduction de chaque *Logion* est accompagnée d'une rétroversion grecque partielle ou complète, suivie de références à des textes parallèles, surtout du N. T. Présentation de la terminologie gnostique et de la doctrine du texte est faite dans le commentaire. Suit un précieux index du vocabulaire. L'appendice comprend *a)* le groupement des sentences (cfr *supra*) ; *b)* le tableau synoptique des différentes numérotations des *Logia* dans d'autres traductions, — on notera cependant que la réédition de la traduction par LEIPOLDT-SCHENKE (cfr *Irénikon*, 34 [1961], p. 564 sv.) ne suit plus l'ancienne numérotation à partir du *Logion* 72 ; *c)* les sigles, les abréviations et une bibliographie sommaire ; *d)* l'index des citations bibliques. Du texte copte édité par GUILLAUMONT-PUECH-QUISPEL-TILL et 'ABD AL MASĪḤ il y a plusieurs traductions (française, allemande, anglaise), qui ne se recouvrent pas toujours. Ainsi au *Logion* 67 l'anglais lit : *but fails (to know) himself lacks everything* ; cfr les autres versions données par M. K., p. 93, note 1. — A la même page 93, sous le n° 171, il faut interpréter la référence à l'index sans doute comme *tout* 1°. Quant à la rétroversion au *Logion* 78 ne faut-il pas insérer un point d'interrogation avant *θεάσασθαι*, étant donné que le *τί* dans *τί ἐξήλθατε... θεὰσασθαι* (cfr *Mat.* 11, 7 ; *Luc* 7, 24) est rendu en copte par *pourquoi (etbe ou)*, se rattachant ainsi à *ἐξήλθατε* ? Au même *logion*, la reconstruction grecque porte *ἱματιάμούς* au lieu de *ἱμάτια* des évangiles canoniques et de l'index (p. 135). Cet ouvrage se rangera parmi les meilleures traductions et présentations de l'E. T.

D. E. D.

Heinrich Schlier. — Le Temps de l'Église. Casterman, Tournai, 1961 ; in-8, 313 p.

Die Zeit der Kirche. Herder, Fribourg, 1956 ; in-8, 314 p.

Ce volume est la traduction française de celui paru en 1956 chez Herder sous le titre « Die Zeit der Kirche ». Il contient vingt et une études exégétiques d'une longueur moyenne de quinze pages, sur différents sujets.

Un des centres autour desquels la pensée de l'A. se meut avec prédilection est l'Église. La presque totalité de ces recherches ont été faites avant que l'A. ne passe à l'Église catholique ; une seule, la dernière, est postérieure. Elle porte le titre : « L'Église mystère du Christ d'après l'Épître aux Éphésiens ». Toutes ces contributions avaient déjà été publiées antérieurement, sauf la dix-septième : « L'annonce dans le culte de l'Église ». — Il faut être reconnaissants à la traductrice et aux éditeurs de mettre ainsi à la portée d'une consultation facile ces travaux importants de l'exégète bien connu, auparavant dispersés. Il est difficile de rendre compte d'un volume au sujet aussi divers. Contentons-nous de relever quelques points qui paraissent dignes d'une attention particulière. (Les études sont groupées par ordre chronologique). La cinquième et la neuvième études sont consacrées au baptême, principalement d'après *Rom.* 6, dont l'A. propose une exégèse très réaliste, allant jusqu'à employer des expressions comme « cause instrumentale initiale du salut » à propos du baptême. Conception qui s'oppose vigoureusement, par exemple à celle de Barth — et c'est à cette opposition qu'est consacrée la neuvième étude. Les exégètes catholiques seraient sans nul doute d'accord sur le fond. Mais est-il nécessaire de parler de causalité instrumentale quand on veut définir l'enseignement du Nouveau Testament sur les sacrements ? N'est-ce pas là utiliser une catégorie de pensée qui, pour nous, exprime bien la nature de l'efficacité sacramentelle, mais qui est étrangère aux cadres de pensée des écrivains inspirés ? A supposer que cette notion ait sa place en théologie, faut-il l'étendre au domaine de l'exégèse ? — L'étude n° 10 sur « La hiérarchie de l'Église d'après les Épîtres pastorales » semble d'un grand intérêt dans la situation actuelle de l'œcuménisme, qui recherche dans le Nouveau Testament ce qui pourrait fonder une ecclésiologie commune. L'A. conclut : « dans sa gradation, le ministère tend à un sommet monarchique. Le principe de la primauté transparaît » : affirmation qui, au moyen d'une réflexion légitime, semble dépasser un peu les textes strictement pris. Il y aurait encore de nombreuses autres richesses à signaler dans cet ouvrage, en particulier quant à l'ecclésiologie (L'unité de l'Église dans la pensée de saint Paul). — Pourquoi l'indication des sources n'a-t-elle pas été complétée dans l'édition française comme dans l'édition allemande ? p. 27, lire Lohmeyer et non Lohmeyers ; p.65, lire le myste, et non le mythe ; p. 120 à deux reprises, lire Dom Casel et non Dom Cassel. On regrette que de nombreuses coquilles se soient glissées dans l'ouvrage. D. Pl. B.

Aelred Cody, O. S. B. — Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews. The Achievement of Salvation in the Epistle's Perspectives. St. Meinrad, Indiana, U.S.A., 1960 ; in-8, XIII-227 p.

Cet ouvrage est une thèse de doctorat en théologie pour l'université d'Ottawa, et il a obtenu un prix de la *Christian Research Foundation.* — Voulant étudier la signification et l'importance des thèmes du sanctuaire et de la liturgie céleste dans l'Épître aux Hébreux, l'A. estime avec raison que l'arrière-plan en doit être cherché dans les livres saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, ainsi que dans le développement de ces thèmes

dans les religions païennes qui ont pu influer sur le peuple hébreu. Tel est l'objet de la première partie de sa recherche (environ 70 p.). Suivant Eichrodt, et contre Wellhausen, l'A. estime que dans l'A. T., le ciel apparaît comme la demeure de Dieu bien avant Ézéchiel. Se pose ensuite la question des lieux saints, qui sont principalement des lieux où se manifeste la présence de Dieu, lieux par conséquent qui entretiennent un rapport particulier avec le ciel ; la question de savoir si un sanctuaire existe dans le ciel est liée à l'interprétation du mot hébreu *hêkal*. Les textes établissant une relation entre les lieux de culte terrestres et le ciel pourraient être en dépendance de conceptions babyloniennes ; mais sur ce point, une étude, que l'A. ne nous donne pas, serait nécessaire pour chaque référence. *Sag*. 9, 8 est expliqué par une influence hellénistique, sinon pour les idées elles-mêmes, du moins pour le vocabulaire employé (il s'agit du mot *mimêma*, dont on nous dit qu'il est enraciné dans le vocabulaire philosophique grec, et plus précisément néopythagoricien. Mais il faudrait encore prouver que le mot hébreu *tabenît* ne suffit pas à l'expliquer). La littérature apocryphe n'apporte pas grand chose au dossier. Il en est de même pour la littérature rabbinique, postérieure dans son ensemble au N. T. Philon a lui aussi traité le thème du sanctuaire céleste, et l'a fait dans des termes stoïciens et platoniciens ; stoïciens, en ce que l'âme fidèle devient temple de Dieu, ainsi que le cosmos dans son ensemble ; platoniciens en ce que le modèle intelligible du temple, créé dès le commencement, appartient au monde des idées, plutôt qu'au ciel proprement dit. Les correspondances avec l'Épître aux Hébreux portent surtout sur ce que l'A. appelle le domaine « axiologique », c'est-à-dire que seules les réalités célestes sont considérées comme de valeur durable, alors que les réalités terrestres ne sont que passagères. Pour les autres caractéristiques, l'Épître aux Hébreux reprend des thèmes communs dans la littérature inspirée, apocryphe ou rabbinique. D'où une conclusion partielle, qui sera reprise à la fin de l'étude : quant à la substance des thèmes traités, *Héb*. est dans la ligne de l'A. T., et il traite ces thèmes avec un vocabulaire et sur un « arrière-fond axiologique » empruntés au dualisme hellénistique. Nous avons dit à propos de l'interprétation de *Sag*. 9, 8 que la démonstration d'une influence grecque semble faible. (Noter qu'à la page 45, il ne s'agit plus seulement, comme à la page 19, d'une influence de vocabulaire, mais de pensée). — Vient ensuite une étude du thème de la liturgie céleste, toujours en dehors de l'Épître aux Hébreux. Peu de choses dans l'A. T., parce que les perspectives cultuelles universalistes eschatologiques (*Mal*. 1, 11 ; *Ez*., 20, 40), ne peuvent être considérées comme célestes. Dans les littératures apocryphe et rabbinique, il est question d'une liturgie céleste, particulièrement dans le Testament de Lévi 3, 5-6, 8. L'A. estime interpolation chrétienne la leçon qui fait mention d'un culte d'expiation, l'original ne parlant que d'intercession. L'Apocalypse de Jean développe, et de manière richement imagée, le thème du culte céleste, dans la ligne A. T. et littérature rabbinique et apocryphe : liturgie principalement accomplie par les anges et dans un but d'intercession, alors que l'Épître aux Hébreux présente une liturgie d'expiation, d'accomplissement actuel du salut.

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à l'Épître aux Hébreux. Elle comporte quatre chapitres : Ciel et Céleste – Futur et Éternité – Les deux Sanctuaires – La Liturgie céleste. Puisque la caractéristique

majeure du Christ en tant que Grand-prêtre, et de son œuvre, est d'être céleste, il est normal que l'étude commence par ce terme. Que l'on puisse distinguer dans les emplois de l'Épître aux Hébreux trois séries de sens pour le mot céleste : cosmologique, axiologique, eschatologique, c'est possible. Mais nous aimerions qu'une étude détaillée des différents emplois du mot, de leur contexte et de leur lignée littéraire vienne prouver cette affirmation, et surtout, il paraît un peu excessif d'affirmer que, dans l'esprit de l'auteur de l'Épître aux Hébreux, il s'agisse là de trois sens « analogiques », dont le « premier analogué » serait le ciel cosmologique par opposition à la terre, en bas. Il serait plus profitable de montrer comment des courants de pensée d'origines différentes, chacun accompagnant un thème précis, se sont rencontrés dans l'esprit de l'auteur. — La perspective axiologique, qui situe au ciel les seules vraies valeurs, viendrait du dualisme platonicien, et non du dualisme iranien, lequel porte plutôt sur deux principes, l'un bon, l'autre mauvais. Quant à l'emploi eschatologique de la catégorie de céleste, c'est manifestement le plus biblique des trois, en ce sens que l'attente des biens du salut, situés dans l'eschatologie, est une part essentielle du message vétéro-testamentaire. Malheureusement, l'A. ne consacre qu'une page à ce sujet. C'est regrettable, d'autant plus que nous ne voyons pas pourquoi le sens axiologique ne dériverait pas tout autant des conceptions eschatologiques vétéro-testamentaires que du dualisme hellénistique. — Le chapitre second étudie les concepts de futur et d'éternité dans l'Épître aux Hébreux, par comparaison avec les notions qu'avaient sur les mêmes sujets les Grecs et les sémites. La conclusion est que la conception est dans la ligne du judaïsme, avec cependant d'importantes modifications sous l'influence hellénistique : la relation entre le temps et l'éternité est nouvelle, puisque l'A. admet que certains faits eschatologiques sont déjà réalisés. En réalité, le véritable sens du mot « éternel » serait, ici encore, « axiologique ». — C'est toujours à la lumière du dualisme alexandrin que le chapitre 3 examine le thème des deux sanctuaires, au moyen duquel, l'A. de l'Épître explique en référence à la liturgie du *yôm Kippour*, la supériorité du salut apporté par le Christ. Le P. Cody comprend de l'humanité du Christ la tente plus parfaite mentionnée en 9, 11 et il ajoute que le texte n'évacue nullement la réalité de l'Incarnation, mais qu'il la met en relation avec l'union « hypostatique. » Deux points sur lesquels on pourrait formuler quelques réserves.

Le quatrième et dernier chapitre traite de la liturgie céleste ; c'est-à-dire de l'œuvre sacerdotale actuelle du Christ. Œuvre que l'A. considère comme vraiment sacrificielle : par la Session, par l'aspersion dans le Saint des Saints céleste, le sacrifice du Christ est consommé dans le monde de la réalité céleste. — L'ouvrage est complété par une bonne bibliographie ainsi que par une liste des références bibliques. D. Pl. B.

Didyme l'Aveugle. — Sur Zacharie. Texte inédit d'après un papyrus de Toura. Introduction, texte critique, traduction et notes de L. Doutreleau, S. J. (Coll. « Sources chrétiennes », nos 83-85), Paris, Éd. du Cerf, 1962 ; 3 vol. in-8, 1210 p.

Adolphe Gesché. — La christologie du « Commentaire sur les Psaumes » découvert à Toura. Gembloux, Duculot, 1962 ; in-8, 448 p.

Didyme l'aveugle fut moine dans la région d'Alexandrie au IVe siècle. Son œuvre fut traitée, à l'époque de Justinien, comme celles d'Origène dont elle dépend beaucoup — du moins pour la manière exégétique —, et il n'en est resté que relativement peu de chose. Cet écrivain a toujours intéressé les savants, les théologiens et les biblistes en raison de la réputation dont il jouissait chez ses contemporains et de son érudition fort grande, malgré sa cécité. Les découvertes des papyrus de Toura ont très heureusement permis de retrouver un de ses commentaires prolixes, qui a été étudié ici et publié selon toutes les règles. Pareille œuvre méritait un grand soin et le P. Doutreleau, qui s'y est appliqué durant de longues années, nous la livre ici. Saint Jérôme, qui s'était fait le disciple de Didyme, lui avait demandé ce commentaire. On peut s'apercevoir aujourd'hui qu'il l'a mis à profit plus que largement pour son *In Zachariam.* L'éditeur nous le fait remarquer avec preuves nombreuses dans un chapitre de son introduction. Inutile de dire ici les mérites de ces trois gros volumes, qui avaient été préparés par d'abondantes recherches dont le fruit avait paru déjà en différentes publications.

Une autre œuvre d'attribution didymienne a fait l'objet d'une recherche également minutieuse. Ce sont 22 cahiers, découverts aussi à Toura, d'un commentaire sur les psaumes, qui présentent avec moins de sécurité que le commentaire sur Zacharie, des notes d'appartenance à Didyme, — nous n'avons pas ici en effet, de références à un Jérôme. M. A. Gesché qui en prépara l'édition, nous a donné tout d'abord, en une thèse magistrale de grande qualité, une étude sur la christologie de ce commentaire. C'est la question de l'âme humaine de Jésus, tant discutée par les historiens d'aujourd'hui qui ont étudié de près les idées courantes dans les années précédant l'apollinarisme, qui est au centre des débats. En sorte que cet ouvrage est avant tout une étude de théologie historique, en même temps que la présentation d'un texte nouvellement connu mais non encore publié. L'A. expose dans une 1re partie l'histoire et les problèmes littéraires de la découverte de Toura, puis, dans la deuxième partie, de loin la plus importante, donne le fruit de son étude christologique, et termine son ouvrage (IIIe partie), par l'examen des critères d'attributions du Commentaire. « L'attribution à Didyme apparait incontestablement comme la plus raisonnable et la plus naturelle » (p. 417). Les deux auteurs (Doutreleau et Gesché) ont travaillé de concert, et ont œuvré avec le concours de collaborateurs d'une belle efficacité, et qui sont l'objet ici de différents témoignages de gratitude, exemple de cette collaboration scientifique si encourageante qui caractérise notre époque.

D. O. R.

Origène. — Homélies sur saint Luc. Texte latin et fragments grecs. Introduction, traduction et notes par H. Crouzel, F. Fournier et P. Périchon. (Coll. « Sources chrétiennes », 87). Paris, Éd. du Cerf, 1962 ; in-12, 566 p.

Jean Chrysostome. — Sur la Providence de Dieu. Introduction, texte critique, traduction de A.-M. Malingrey (même coll. 79). Ibid., 1961 ; in-12, 288 p.

Dorothée de Gaza. — Œuvres spirituelles. Introduction, Texte

grec, traduction et notes par L. Regnault et J. de Préville, moines de Solesmes (même coll. 92). Ibid., 1963 ; in-12, 576 p.

Jean Damascène. — Homélies sur la Nativité et la Dormition. Texte grec, introduction, traduction et notes par P. Voulet (même coll. 80). Ibid., 1961 ; in-12, 212 p.

Nicétas Stéthatos. — Opuscules et Lettres. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Darrouzès (même coll. 81). Ibid., 1961 ; in-12, 554 p.

C'est le sixième recueil d'Homélies d'Origène que la Collection « Sources chrétiennes » nous donne depuis vingt ans. D'autres traités exégétiques viendront encore. Les travaux sur l'intelligence des Écritures du grand alexandrin ont passionné l'opinion des modernes et continueront sans doute de le faire encore, car, derrière sa méthode rebutante à première vue, se cache une profonde théologie des mystères. Or c'est sous cet angle que l'Écriture doit être considérée, et les théologiens le montreront de plus en plus. Les éditeurs ont donné ici une traduction française faite sur la réédition du Corpus de Berlin, de la version latine de saint Jérôme, le seul texte qu'on possède encore, à part quelques fragments grecs. Ils ont jugé pouvoir se contenter de cette réédition parue dans une collection dont la valeur est réputée, quoiqu'on ait émis des réserves sur ce texte (cfr RTAM, 1960, p. 361 sv.). L'Introduction contient, outre une cinquantaine de pages du P. Crouzel sur la doctrine mariale d'Origène, — ce qui s'explique en raison de l'évangile de l'enfance —, une étude un peu moins longue du P. Fournier sur les Homélies sur Luc et leur traduction par saint Jérôme. En fin de volume a été inséré le recueil, assez copieux, des fragments grecs également traduits en français. Les notes sont riches et mettent à profit toutes les études faites ces dernières années sur la pensée origénienne.

A l'époque où Mlle Malingrey nous donna dans « Sources chrétiennes » les lettres à Olympias de saint Jean Chrysostome (Cfr *Irén.* 1948, p. 109), cette collection n'en était encore qu'au premier stade de sa mue : à peine le texte original figurait-il pour étayer la traduction française. Aujourd'hui, c'est une édition critique très parfaite que nous donne Mlle M., d'un texte qui est en somme la continuation des lettres à Olympias et que Jean Chrysostome écrivit pendant son exil à Cucuse en Arménie. Les événements de la vie de l'homme témoignent de l'amour de Dieu pour la créature ; non seulement le monde extérieur le prouve, mais l'histoire des patriarches ; le problème de la souffrance doit se voir dans cette perspective : vingt-quatre chapitres d'une éloquence persuasive, que les lecteurs familiers du saint Docteur connaissent bien. — Toute l'histoire de la tradition manuscrite est étudiée dans l'introduction. L'ouvrage rendra service aussi bien aux philologues, notamment par l'index grec « qui contient les mots intéressant l'histoire de la langue parce que le christianisme les a créés ou les a dotés d'un sens nouveau » (p. 281).

Parmi les œuvres publiées dans « Sources chrétiennes », il y en a peu qui, comme celle de Dorothée, qui vient de paraître, auront été de la part des éditeurs en même temps le fruit d'un travail patient et d'une conjonction profondément spirituelle avec le texte commenté. La qualité mo-

nastique de l'auteur et celle des éditeurs se rejoignent à quatorze siècles de distance, en ce sens que les deux travaux manifestent un zèle égal à l'endroit de la réalité ascétique du monachisme, si rarement bien comprise aujourd'hui, et une intelligence de celle-ci. Ce n'est que par une longue familiarité avec les pères spirituels de Dorothée lui-même, à savoir Barsanuphe et Jean, et avec celle de leur disciple que nous trouvons ici assimilée, dans une introduction remarquable, la grande doctrine des auteurs du Ve siècle de la région de Gaza. Ce n'est pas encore une édition définitive de Dorothée qui nous est donnée — celle-ci est au contraire souhaitée et attendue —, mais un texte meilleur cependant que celui de Galland reproduit par Migne, et recollationné sur 9 manuscrits, ajouté à celui de la Vie de saint Dosithée par Dorothée, publiée jadis par P.M. Brun dans *Orient. christ.* (26, 2, 1932) et complétée par quelques autres fragments. Le tout avec une traduction fidèle qui rend assimilable pour tous un des traités les plus caractéristiques de la grande tradition monastique orientale (P. 99, n. 4, lire « Gassisi »).

Quatre homélies (une sur la Nativité de la Vierge, trois sur la Dormition) de saint Jean Damascène nous sont données dans le t. 80 de « Sources chrétiennes » d'après le texte de Migne (Lequien) collationné sur sept manuscrits importants. L'éditeur a cru pouvoir se dispenser d'une plus grande recherche en raison des travaux entrepris sur le texte de Damascène par l'Institut byzantin de Scheyern, qui en prépare l'édition critique (Cfr J. M. HOECK, *Stand und Aufgaben der Damaskenos Forschung*, dans *Or. christ. per.*, 17, 1951). L'introduction comprend un assez long chapitre, assez classique somme toute, sur la doctrine mariale du saint Docteur.

Une grande partie de l'œuvre de Nicétas Stéthatos est encore inédite. On en trouvera un relevé complet dans le *DTC* art. « Nicétas Stéthatos ou Pectoratus » (XI, 479 sv., M. Th. DISDIER). Sont connus : la Vie de Syméon le Nouveau théologien (éd. Hausherr, dans *Or. christ.* 12, 1928), le traité contre les Latins (en traduction latine seulement, P.G., 120-1011), avec la réfutation du Cardinal Humbert, contemporain de Nicétas contre lequel il polémiqua, et les Centuries (ibid. 851-1010). Le Prof. J. Chrestou de Salonique avait donné en 1957 une édition critique des trois opuscules : *De l'âme, Contemplation du Paradis, De la hiérarchie*, avec une série des lettres correspondantes. C'est au même lot de textes que le P. Wenger, puis le P. Darrouzès, se sont appliqués ici, en y joignant six autres morceaux ou extraits inédits *(Sur les limites de la Vie, Traité contre les Juifs, Exposé de la Profession de foi, Extrait sur Les Canons, Sur les coutumes des Studites, Cieux nouveaux et terre nouvelle)*. La littérature récente concernant Nicétas a débattu de nombreuses questions de chronologie dont les problèmes ne sont pas encore résolus. Tout est examiné ici dans une introduction très complète. L'édition présente est nettement supérieure, au point de vue de la critique, à celle de Chrestou. On sait que Nicétas se rattache à son maître Syméon, le grand spirituel de la mystique byzantine au XIe siècle, et dont le P. Darrouzès nous avait donné les Chapitres théologiques dans la même collection en 1957 (n° 51). La *Contemplation du Paradis* avait déjà fait l'objet d'une étude et d'une publication dans « S. Chr. » (n° 8, 1945, éd. M. Chalendard).

D. O. R.

J. A. Jungmann. — Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960 ; in-8, VIII-560 p.

Ce volume réunit divers articles et conférences du P. J. On les a groupés en trois séries. Une première contient des études sur les périodes les plus marquantes dans l'évolution du sens liturgique en Occident : le passage de l'antiquité au moyen âge, la période précédant immédiatement la Réforme, l'époque baroque, le XIX[e] et le XX[e] siècle. Une seconde série embrasse plusienrs études de détail sur l'office divin, le temporal, le sanctoral etc. Notons surtout l'étude sur le fonds ancien de la Semaine de la Pentecôte : l'A. apporte divers arguments pour montrer qu'il s'agissait originairement du commencement d'une période de pénitence canonique similaire à celle du Carême (pp. 316-331). Enfin la troisième partie veut nous montrer, en vue de la pastorale liturgique et du renouveau actuel, quelques idées maîtresses de la liturgie, par exemple les rapports entre la liturgie et la foi, les caractères propres de la célébration chrétienne etc. — En regardant la table des matières, on pourrait croire qu'il s'agit ici d'un assemblage de sujets plus ou moins hétérogènes, mais l'A. nous avertit très justement, que tous ces articles ont été inspirés par un souci de pastorale liturgique, dans la ligne de la théologie kérygmatique ; une ample information historique est requise pour comprendre le sens de la litnrgie. En parlant des choses du passé, l'A. a l'art d'ouvrir des perspectives très éclairantes pour la compréhension de la liturgie.

D.M.V.d.H.

Sr. Mary Pierre Ellebracht. — Remarks on the Vocabulary of the ancient Orations in the Missale Romanum (Latinitas Christianorum primaeva, fasc. 12), Nimègue-Utrecht, 1963 ; p. XXIII-218.

C'est dans le deuxième volume de l'ouvrage de Dom Bruylants sur les oraisons du missel romain (Louvain, 1952) que l'on trouve le matériel sur lequel porte cette étude de vocabulaire. En sont exclus les oraisons anciennes, mais non attestées dans les manuscrits avant le XI[e] siècle ; — soit —, ainsi que les oraisons anciennes qui ne sont plus dans le missel romain actuel — ce dont on s'étonne. Toutes ces oraisons anciennes sont mises sur le même plan, indépendamment du fait qu'elles aient leur origine dans le *Gregorianum* (VII[e] s.) ou dans le *Missel du Latran* (XI[e]-XII[e] s.) qu'elles soient d'origine romaine ou autre. Dans ces oraisons anciennes, considérées comme groupe homogène, M. P. E. s'intéresse à un certain nombre de vocables. Ils sont à peu près 400, soit la huitième partie des mots qui figurent à l'index de l'ouvrage du P. Bruylants (vol. I). Le choix semble libre et occasionnel. Au premier chapitre il est question de « christianismes », de mots techniques se rapportant au culte au chapitre II, enfin des emprunts à la religion de la Rome païenne, au droit, à l'armée, à la médecine (chap. IV) et à la Bible (chap. V). Le lecteur n'est pas prévenu dans l'introduction — et cela ne ressort pas non plus des « concluding remarks » — du but précis du travail et de sa méthode. En fait, on tâche de préciser le caractère chrétien du vocabulaire des oraisons. On se trouve donc devant les questions suivantes : le mot est-il, dans sa forme ou dans sa signification, un emprunt à une autre langue, appartient-il au vocabulaire commun du latin classique, ou dérive-t-il du voca-

bulaire technique d'un groupe (vocabulaire culturel païen, juridique, etc...) ? Enfin le mot est-il dans sa forme ou dans sa signification une nouveauté chrétienne, ou selon le terme anglais de l'A. un « christianism » ? Il s'agit donc le plus souvent de déterminer la signification exacte du mot. Ceci ne poserait aucune difficulté spéciale, si dans les oraisons on n'avait pas à faire à des textes qui sont devenus à un très haut degré des formules, et si ces formules n'étaient pas isolées d'un contexte large et sûr. Dans ces conditions, il s'avère nécessaire, je crois, de recourir à l'emploi du mot dans d'autres textes liturgiques et surtout littéraires, mais ce genre de recherche fait presque entièrement défaut dans cette étude. La signification de « *glorificatio* » (p. 11) par exemple, dans l'oraison de la fête des saints Jean et Paul (26 juin), ne saurait raisonnablement être retrouvée par son seul contexte. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les mots *glorificatio* et *glorifico* dans la « concordance verbale du sacramentaire léonien » de Dom P. Bruylants pour se rendre compte combien de significations différentes pourraient se retrouver dans notre cas. Si alors les dictionnaires ne nous donnent pas une information plus ample, il ne reste qu'à aller fouiller les fichiers du *Thesaurus Linguae Latinae* ou des autres entreprises lexicographiques du latin moyen. Sans ces démarches, le problème reste une devinette. — Nous nous sommes étonnés de certains raisonnements, comme par exemple celui qu'on lit sous *carnalis* (p. 9-10). Dans l'expression : *(ab) escis /epulis carnalibus abstinere*, il ne s'agit nullement de l'abstinence de viande, est-il dit, et cela serait documenté (substantiated) par les expressions : *ab alimentis abstinere in corpore, a cibis corporalibus se abstinere.* Ne serait-ce donc pas possible que *a carnalibus cibis abstinere* signifie autre chose que *a cibis corporalibus se abstinere ?* Si dans ces expressions *carnalis* équivaut à *corporalis*, c'est pour d'autres raisons. — J'ajouterai quelques points de détail. Je ne crois pas que le mot *abbas* soit un emprunt (loan-word) à l'hébreu. Il est probable qu'il ait son origine dans l'araméen et il est à peu près certain que le latin l'a emprunté directement au grec. Je ne serai probablement pas le seul à ne pas comprendre que ἄγγελος est une « transposition » de l'hébreu *ml'k* (p. 2) et que *diabolus* est un « loan-word from the hebrew » (p. 4). Je ne connais pas en hébreu le mot *pascha*, bien connu en araméen et en grec (cfr p. 7). Je ne vois pas quelle forme de *pati* pourrait être à l'origine de l'étymologie populaire de pascha = passion (p. 8). Certes, cette étymologie était connue, par exemple de Tertullien, mais c'est sans doute le grec avec le verbe πάσχειν qui est à son origine. Pour terminer, je signale quelques négligences. Pour l'hébreu : on écrit bien *qahal*, non comme p. 5 dans le texte et dans la note 4. Dans la même note on lira *'eda(h)*. Pour le grec : il faut corriger l'accent des mots suivants, aussi bien dans l'*Index of greek words* (p. 213) que dans le texte : αἰών, ἐκλεκτός, ἰσχύς, οἶκος ; θλῖψις au lieu de θλίφις ; à la page 52 lire κήρυγμα. Pour le latin : on lira « *confirmet* » (p. 9, ligne 30), *hostia* (p. 202, ligne 6), *obtentu* (p. 202, ligne 21), *aegyptiacus* (p. 215, col. 1). D. A. T.

Lexikon für Theologie und Kirche. Fribourg-B, Bd VII, Herder, 1962 ; in-8, 1.367 p.

La publication du *Lexikon* se poursuit au rythme d'un volume par an (cfr *Irénikon*, 1961, p. 136). Ce 7[e] volume garde la qualité des tomes pré-

cédents. Le P. K. Rahner a signé plusieurs articles de théologie, en particulier des réflexions sur la Mariologie (art. *Mariologie*) et sur l'anthropologie (art. *Mensch*). Plusieurs articles traitent de la Messe ou du Mystère. L'aspect liturgique de la messe est dû à la plume du P. Jungmann ; *Messopfer* est de Betz, qui s'est signalé par ses études patristiques ; *Messopfertheorien* du P. Neunheuser, de Maria Laach. *Mysterientheologie* revient assez naturellement au P. Warnach, qui note sur le sujet un accord assez ample, sans voiler les multiples divergences dans l'explication technique. En Écriture, article dense de Blinzler sur Marc (excellente bibliographie). On notera aussi Schmidt sur Matthieu et la bonne mise au point de Schriner sur Moïse. Au point de vue *Monastica :* article un peu schématique de Auf der Maur sur *Mönchtum* (A noter que contrairement à ce qui est dit, Patrice n'a jamais été à Lérins). A l'article *Mönchregeln* écho fort intéressant des recherches récentes du P. A. Mundo en ce domaine. *Mystik* de O. Karrer est un peu confus. Il faut lire Essai sur la théologie mystique (et non « négative ») de l'Église d'O. (de Lossky). Les œcuménistes trouveront un condensé précis sur *Oekumenische Bewegung* dû au P. Congar ; également les vues en raccourci de Dvornik sur *Morgenlandisches Schisma*. On s'étonne de ne pas voir citer *Neuf cents ans après* du P. Congar, paru en traduction allemande (*Zerrissene Christenheit*, Vienne, 1962), et de l'affirmation selon laquelle Simplicius excommunia Acace (jusqu'ici c'était Félix II, 28 juillet 484). Par contre l'art. *Nationalkirchen* de Merzbacher aurait avantageusement pu citer Dvornik : *National Churches and the Church Universal*. Notons également à l'article *Maximos III Mazlum*, l'absence du livre récent de J. Hajjar sur le sujet, qu'on trouve cependant cité à l'article *Melchiten*. A l'art. *Nikaia* le titre du livre de Kelly devrait être *Early Christian Creeds* (cfr à l'art. *Nicaeno-Konst. Glaubenbekenntnis*) et non *The History of the Creeds*. Le titre du livre de V. C. De Clercq est *Ossius of Cordova* (et non *v. Cordoba*). P. 1220 « Journel », lire : Jounel. Malgré ces bavures inévitables qui pourraient sans doute être multipliées, le *Lexikon* demeure un livre de référence parfaitement à jour. D. H. M.

A. G. Martimort. — L'Église en prière. Introduction à la liturgie. Paris, Desclée et Cie, 1961 ; in-8, X-916 p.

Tout à fait dans la ligne d'un désir souvent exprimé par le regretté Dom Lambert Beauduin, cet ouvrage veut être un manuel de liturgie, comme il en existe pour la patrologie, l'histoire des dogmes, l'Écriture sainte, etc. ; pour « introduire » (de là son sous-titre) les fidèles à une meilleure intelligence des textes sacrés. Certes, il ne manquait pas de manuels de liturgie, mais ils présentaient souvent leurs matières dans des catégories étrangères à la liturgie (comme Eisenhofer), ou bien ils étaient trop volumineux pour être à la disposition de beaucoup de fidèles et trop exclusivement historiques (comme le manuel, d'ailleurs excellent à bien des points de vue, de Righetti), ou trop rubricistes. Cette publication veut illustrer les aspects historiques, théologiques, spirituels et pastoraux de la liturgie ; on comprend dès lors l'intérêt de cet ouvrage pour les futurs pasteurs d'âme, par exemple, et aussi sa vraie originalité. — A.-G.M. s'est fait assister de treize collaborateurs, choisis surtout parmi les professeurs

de l'Institut supérieur d'Études liturgiqnes de Paris et les principaux collaborateurs de la *Maison-Dieu* ; l'édition est pourvue de 16 illustrations en provenance des archives photographiques de feu Dom Frowin Oslender de Maria-Laach. Un index bien fourni des personnes et des choses facilitera grandement la consultation de cet ouvrage. — C'est bien un signe des temps que la place donnée aux rites orientaux dans un manuel de liturgie.

D.M.v.d.H.

Michael Frickel, O. S. B. – Deus totus ubique simul, Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Grossen, Fribourg, Herder, 1956, XVI-148 p.

Cette étude ne manquera pas d'intéresser ceux qui désirent aborder un thème principal de spiritualité monastique chez celui qui fut le grand docteur de tout le moyen âge. L'A. y examine la théologie spéculative de S. Grégoire au sujet de l'omniprésence de Dieu et le compare aux positions de S. Augustin et de S. Hilaire. Il en vient à la conclusion que l'idée de la présence naturelle de Dieu dans la création — l'aspect métaphysique —, bien que présent à l'esprit de Grégoire et mieux formulée, ne retient pas son attention. Il montre très bien comment S. Grégoire est avant tout le moine et le contemplatif qui se trouve devant le regard de Dieu-Juge. L'A. a classé les textes du saint Docteur en analysant leur signification, peut-être un peu trop conduit par le souci de retrouver une synthèse théologique apparentée au thomisme. Nous lui sommes devables de nous avoir fourni les matériaux d'une théologie de la vision de Dieu chez saint Grégoire. D. J. E.

Thomas Ohm. — Ex Contemplatione loqui. Münster-W., Aschendorf, 1961 ; in-8, 468 p., Broché, D.M. 45.

Les quelque quarante articles, notes, études réunies ici, ont été publiés ou bien exposés dans des revues ou des conférences pour faire connaître en quoi consiste la science de la missiologie et combien compliqués les problèmes qni y sont traités. L'auteur décrit moins ses expériences au cours de ses voyages dans les pays païens, que la mentalité, les sentiments et la préparation nécessaire au travail missionnaire. Plusieurs de ces études sont remarquables surtout celles consacrées au comportement du missionnaire vis-à-vis des manifestations du culte non chrétien et au respect qu'il faut avoir pour ces manifestations. D. T. B.

Jean Bosc, Jean Guitton, Jean Daniélou. — Geeint durch das, was trennt. Ein katholisch-protestantisches Gespräch (trad. du fr. par le Dr J. Madey). Graz, Vienne, Cologne, Verlag Styria, 1962 ; in-8, 163 p.

Trois noms qui nous rappellent que nous sommes en ce moment dans l'ère johannique. Avec beaucoup d'éloge le Dr. Brandenburg, dans sa Préface, parle des publications œcuméniques d'expression française, en rappelant que les meilleures études sur la théologie évangélique allemande d'aujourd'hui ont été écrites en francais. Les entretiens de ce petit volume, tenus entre des théologiens dont la renommée suggère immédiatement

le dialogue œcuménique à un haut niveau, n'ont certes pas été publiés dans le but d'offrir des solutions aux graves problèmes de nos divergences. De ce point de vue ces pages nous semblent même un peu trop dépourvues de perspective. Mais elles révèlent d'une manière intelligente différents aspects principaux de la problématique catholique-protestante. Cela veut dire qu'elles pourront apprendre à écouter toujours mieux. A ce titre ce livre méritait d'être traduit et on l'a fait avec beaucoup de « sympathie » pour le texte original. D. T. S.

Aubin P. -- Le problème de la « conversion ». Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles. Paris, Beauchesne, 1963 ; in-8, 236 p., 200 F. b.

L'ouvrage du P. Aubin inaugure la nouvelle collection, « Théologie historique », publiée, sous la direction du P. Daniélon par les professeurs de théologie de l'Institut catholique de Paris. Comme le sous-titre l'indique l'A. s'est efforcé de circonscrire les résonnances chrétiennes d'un mot appartenant au vocabulaire de la conversion et qui se trouve être aussi un terme fréquent dans la terminologie de plusieurs philosophes païens des trois premiers siècles de notre ère. Le P. A. s'acquitte de cette tâche en étudiant l'usage du terme grec « épistrophè », et cette investigation révèle tout un ensemble de rapprochements et de divergences, qui jettent la lumière sur l'affrontement de deux conceptions de l'univers, de l'homme, de Dieu dans le monde hellénistique de cette époque. L'instance ultime de ce dialogue paraît être l'aporie suivante : la conversion humaine, condition de perfection, est-elle ou non le fruit d'un dialogue entre l'homme et Dieu ? La réponse à cette question montre toute l'originalité de la « conversion » chrétienne. Un index des emplois du mot grec chez les philosophes et chez les Pères des quatre premiers siècles clôt ce volume. — Il convient de féliciter l'A. de cette riche étude, et de souhaiter que d'autres confrontations parallèles se fassent dans un proche avenir.

D. M. V. P.

Hans Köhler. — Gründe des dialektischen Materialismus im europäischen Denken. (Coll. « Wissenschaft und Gegenwart »). Munich, Pustet, 1960 ; in-8, 206 p. ; D.M. 14,20.

Peter Ehlen. — Der Atheismus im dialektischen Materialismus. (Coll. « Wissenschaft und Gegenwart »). Munich, Pustet, 1961 ; in-8, 128 p., D.M. 13,80.

Ces deux ouvrages ne sont pas une réfutation du matérialisme dialectique, mais un exposé court et clair de sa doctrine. Le premier contient deux parties : *A*) Développement historique de cette doctrine (partie qui n'est qu'esquissée dans le premier ouvrage mais fort développée dans le second). *B*) La place de l'athéisme dans le matérialisme dialectique. D'après Marx et Engels l'athéisme est partie intégrante et essentielle, faute de quoi on ne peut dire que la matière détermine la structure sociale et par là la conscience sociale, humaine, ainsi que les notions qui en dépendent et président à notre vie morale. L'athéisme transforme les notions fondamentales de notre vie en société, et par là toute notre mentalité.

D. T. B.

M. J. Charlesworth. — Philosophy and Linguistic Analysis. (Dusquesne Studies, Philos. Series, 9). Pittsburgh, Duquesne University et Louvain, Nauwelaerts, 1959 ; X-234 p., 260 F.B.

Le mouvement philosophique « linguistic analysis » est peu connu et n'est guère apprécié à sa juste valeur en dehors du monde anglo-saxon. Malgré cette ignorance, réciproque d'ailleurs, on constate, quant à l'intention et l'orientation générale, une grande similitude entre la « linguistic analysis » et la phénoménologie existentielle française contemporaine : à la phénoménologie du corps et de l'esprit incarné répond une phénoménologie du langage et de la parole. Particulièrement frappante est la parenté entre J. L. Austin, le plus influent philosophe à Oxford depuis 1945, et M. Merleau-Ponty (on sait d'ailleurs que ce philosophe espérait publier un travail sur le problème du langage). — C'est montrer ainsi l'intérêt du livre de M. Charlesworth, qui nous offre une histoire critique de la « linguistic analysis ». L'A. en débrouille les origines dans l'œuvre de G. E. Moore et de B. Russell. Il trace ensuite le développement de ce « style » philosophique chez L. Wittgenstein, A. J. Ayer, John Wisdom, Gilbert Ryle et les récentes écoles d'Oxford et de Cambridge. — L'examen de la pensée de ces différents philosophes met en lumière leur conception nouvelle de la nature et du rôle de la philosophie et montre l'importance que peut avoir la « linguistic analysis » dans un dialogue fructueux avec des philosophies plus traditionnelles.

D. M. v. P.

Berichte zum XI. Internationalen Byzantinistenkongreß, München 1958. Munich, C. H. Beck 1960 ; in-8, pagination indépendante pour chaqne rapport. Broché, DM. 60.

Ce livre réunit en un volume les contributions (rapports-Berichte et communications-Korreferate) au XIe Congrès international de byzantinologie à Munich en 1958. Ces contributions s'étendent sur des domaines très divers. Dans le rayon d'histoire, A. PERTUSI étudie la formation des thèmes dans l'empire byzantin, tandis que F. DVORNIK présente les recherches récentes au sujet du patriarche Photius. S. G. KAPSOMENOS fait le bilan d'un siècle et demi de travaux philologiques sur l'évolution de langue grec sous le titre : « La langue grecque entre la koinè et le grec moderne ». Les recherches à propos de l'Acritas-epos sont inventoriées par St. KYRIAKIDES. L'étude du Père SHERWOOD sur saint Maxime le confesseur et l'origénisme expose la double réfutation, l'une ontologique, l'autre anthropologique, de la christologie origéniste par Maxime. La communication du P. HAUSHERR qui s'y réfère rectifie ce qu'il pourrait y avoir d'imprécis dans ce travail. Deux contributions s'occupent de l'art byzantin. E. KITZINGER met en lumière les styles différents qui ont coexisté avant la période iconoclaste et qui ont donné naissance à l'idéal esthétique s'exprimant dans les icones de l'époque après l'Iconoclasme. Également intéressant est le rapport du Prof. O. DEMAS sur les origines du style paléologique dans la peinture byzantine. Il y résume nos connaissances actuelles de ce problème. Pan. J. ZEPOS représente le droit avec sa contribution sur la jurisprudence après l'empereur Justinien. E. JAMMERS, R. SCHLÖTTERER, H. SCHMID, E. WAELTNER, étudient l'influence

byzantine sur la musique carolingienne. Le travail de E. KIRSTEN contient une vaste documentation sur la topographie des villes byzantines. Le rapport de M. A. DAIN est des plus intéressants : il présente les principaux résultats obtenus ces dernières années en codicologie et marque les tâches immédiates à venir. — Il est regrettable que cet ensemble d'une grande valeur soit de consultation difficile à cause de la pagination indépendante.

D. M. v. P.

C. Moss. – Catalogus of syriac printed Books and related Literature, Londres, British Museum, 1962 ; in-IV, 1174, 206, 272 col.

Le titre dit clairement ce qu'est le livre : un catalogue d'auteurs pour les livres se rapportant au syriaque, qui se trouvent au *British Museum*. Ce n'est donc pas une bibliographie raisonnée. Pour les syriacisants il y a déjà un intérêt à savoir quels livres on peut trouver dans la riche collection du British, et cela surtout pour des publications devenues rares, que l'on peut aujourd'hui obtenir facilement en photocopie. Mais l'ouvrage peut servir encore de bibliographie des études syriaques et on pourra la considérer comme très complète. Cela est d'autant plus important que nous ne possédions aucune bibliographie, sauf celles très réduites qu'on trouve dans quelques grammaires comme Nestle et Brockelmann et qu'il n'y a jusqu'à présent, malgré l'intérêt qu'on manifeste un peu partout pour les études syriaques, aucun bulletin bibliographique régulier de ces matières. Ne serait-ce pas le moment d'y penser ? — L'absence de la grammaire syriaque de Nöldeke dans ce répertoire est une lacune étonnante.

D. A. T.

II. HISTOIRE

A. Niero, A. Altan, S. Tramontin, B. Bertoli. — Venezia e i Concili. (Coll. Quaderni del Laurentianum). Venise, Séminaire Patriarcal, 1962 ; in-8, 135 p.

Pour s'associer activement aux efforts intellectuels demandés par S. S. Jean XXIII dans la préparation du Vatican II, quatre professeurs du Grand Séminaire de Venise ont voulu réunir en un volume des essais historiques sur la participation directe ou indirecte de leur cité aux grandes assises de l'Église catholique. Venise a été mêlée très étroitement à l'histoire du concile de Bâle dans ses difficultés avec le pape vénitien Eugène IV Condulmer, ainsi que dans la question du patriarcat rival d'Aquilée, occupé par l'allemand Teck, et des relations avec les Byzantins invités de part et d'autre. C'est l'objet de l'étude bien menée *L'action vénétienne au concile de Bâle (1431-1436)* de Don A. Niero. Don A. Altan, *Fantino Vallaresso, patrice vénétien, archevêque de Crète, et le Concile de Florence (Essai d'action unioniste)*, expose les thèses théologiques philo-byzantines ecclésiologiques d'un vénitien qui avait d'abord juré la formule conciliariste antipapale et qui s'était rallié entièrement au concile de Florence. Très intéressant est le programme de réforme de l'Église proposé au concile du Latran V par les deux moines camaldules, le bienheureux Paul Giustiniani et Pierre Quirini dans leur *Libellus ad Leonem X*. On

ne peut que s'étonner des idées très avancées pour ce temps, idées provoquées par la nécessité pastorale et par les malheurs de l'Église. Signalons par exemple qu'ils proposent l'abandon du latin dans l'usage liturgique au profit de la langue dn peuple *(latinam miseriam tollere)* à l'exemple des Orientaux et la périodicité des conciles, considérés comme très nécessaires (Don S. Tramontin). L'étude : *Écho du concile Vatican I dans la presse vénitienne de l'époque* (Don B. Bertoli) fait entrevoir , par un exemple local, la forte implication politique de l'atmosphère religieuse qui a amené aux définitions de ce concile. D.I.D.

Kyrkans värld. Photos : Erik LILJEROTH, texte : Gunnar DAHMÉN. Malmo, Allhems Förlag, 1960 ; in-4, 226 p., nombreuses ill., kr. 28, 50.

Ce recueil de 271 photos sera fort apprécié par qui voudrait avoir une introduction rapide et compréhensive de la vie de l'Église de Suède. Après avoir évoqué l'histoire millénaire du christianisme nordique, les auteurs nous montrent l'Église d'aujourd'hui dans ses activités diverses : célébrations de fêtes liturgiques, vie cultuelle, travail social, missionnaire, caritatif, administration. Le lecteur verra de même les reproductions de nombreuses églises et chapelles à travers le pays témoignant de la tradúction de l'art depuis le temps roman jusqu'au style de nos jours. Les huit dernières pages de l'album comportent un commentaire artistique et historique des différents monuments.

D. Bf. M.

Θησαυρίσματα τοῦ 'Ελληνικοῦ 'Ινστιτούτου του Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν. T. 1, nº 1. Venise, 1962 ; in-8 ; λέ-187 p., ill.

Venise, à cause de ses archives bien conservées, très riches pour l'histoire de la Grèce, et de ses liens très étroits avec ce pays, était tout indiquée pour héberger à côté de l'église S. Giorgio dei Greci, le premier institut hellénique d'études byzantines et postbyzantines à l'étranger. Il succède ainsi de quelque façon à l'ancienne école Flanghini. Mlle S. Antoniadis, directrice de l'Institut depuis 1955, raconte, dans l'introduction du premier numéro de son Bulletin, tout ce qui a été fait pour organiser le nouvel Institut et pour lui donner un siège digne de sa destination et de la ville des lagunes, si hospitalière pour les Grecs. Auparavant quelques savants grecs comme Sathas, Lampros et Théotokis avaient déjà fait des recherches fructueuses dans les archives vénitiennes ; maintenant on peut espérer des recherches systématiques et continues, grâce au soutien du gouvernement hellène. Ce volume nous en donne quelques spécimens sous la forme de publications de textes inédits de 1477 et de 1828, de lettres échangées entre Capodistrias, Moustoxidis et Barthélemy de Koutloumousiou à propos de l'édition jamais achevée d'une Synopsis ou livre de prières pour le peuple en grec simple (K. Dimaras), d'une étude sur un Évangéliaire avec miniatures (XIIIe siècle) appartenant à l'Institut (A. Xyngopoulos), d'une étude sur la première permission (non exécutée) du Sénat vénitien pour la concession d'une église aux Grecs (1456) et sur le rôle que le cardinal Isidore de Kiev joua dans cette affaire (M. Manousakas)

etc. On ne peut que souhaiter que la continuation rapide de l'exploitation de ces richesses si importantes pour l'histoire des rapports entre l'Occident et l'Orient chrétien. A la fin du volume se trouve un résumé en italien des contributions. D. I. D.

Deno John Geanakoplos. — Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1962 ; in-8, XIII-348 p., dl. 7.50.

Par sa position géographique, son histoire et ses nombreuses possessions dans la péninsule balkanique et dans la mer Égée, Venise était prédestinée à devenir un pont de transmission entre l'Orient byzantin et l'Europe occidentale. En septembre deux congrès successifs tenus à la « Fondazione Cini » ont illustré ce fait d'une façon très heureuse. Ce volume bien documenté du professeur d'histoire de l'université de l'Illinois met en relief le rôle de la deuxième Byzance ou de l'*alterae Athenae* dans la diffusion des lettres grecques, surtout classiques, à travers l'activité multiple de plusieurs artisans de seconde zone d'origine grecque auxquels on n'avait pas encore prêté l'attention qu'ils méritaient. Ce sont Michel Apostolis, copiste byzantin et collecteur de manuscrits à Crète pour le cardinal Bessarion, Marc Musurus, éditeur crétois à l'imprimerie Aldine, professeur à Padoue et évêque, Arsène Apostolis, clerc crétois et philologue à Venise, Florence et Rome, Zacharie Calliergis, calligraphe crétois et fondateur de l'imprimerie grecque dans la Rome des Medici, Demetrius Ducas, pionnier crétois des études grecques en Espagne et éditeur de la Bible polyglotte. L'A. leur a adjoint Érasme, associé des savants grecs à l'académie aldine de Venise. L'exposé de leur vie et de leur activité est précédée de trois chapitres consacrés aux rapports de Venise avec Byzance, avec la Crète, et à la colonie grecque de Venise. Nulle part en Italie, les Grecs n'ont eu une colonie si florissante et si influente. Ils ont travaillé à côté des principaux artisans de la diffusion de la culture grecque, et en partie sous leur direction, comme par exemple Manuel Chrysoloras, Bessarion etc., par l'enseignement, la copie des manuscrits et la préparation des textes pour l'impression. Émile Legrand leur avait déjà consacré une notice biographique dans sa *Bibliographique hellénique*, excepté pour Ducas. La floraison des études grecques à Venise au début du XVIe siècle forme ainsi l'apogée d'une tradition d'implication étroite de Venise dans l'Orient byzantin, existant depuis le IXe siècle. Grâce à Ducas, l'attention donnée surtout à l'impression des classiques grecs fut étendue aux œuvres religieuses grecques (par exemple la Bible d'Alcalà et les trois Liturgies, Rome 1526), initiative continuée ensuite par les innombrables éditions liturgiques vénitiennes du XVIe-XIXe siècle. Le livre est pourvu d'une longue bibliographie et d'un excellent index. D. I. D.

Klaus-Detlev Grothusen. — Die Historische Rechtsschule Russlands. Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, (Tome 18 de la première série d'*Osteuropastudien der Hochschule des Landes Hessen*). Giessen, Wilhelm Schmitz, 1962 ; in-8, 261 p.

L'école historique du droit en Russie se forma en Russie au milieu du XIX[e] siècle grâce à la collaboration entre le juriste K. D. Kavelin et l'historien S. M. Soloviev. L'A. la considère comme la plus importante école historiographique d'avant la Révolution et à laquelle on ne peut comparer qu'une seule école soviétique, celle de Pokrovskij. Ce qui a valu son éminence à la pléïade de savants inspirés par Kavelin et Soloviev, ce fut leur conception de la philosophie de l'histoire, leur méthode de recherches, leur appréciation de la destinée historique de la Russie. S'opposant au despotisme de Nicolas I, liés aux tendances libérales occidentales, ils s'efforçaient de dégager le sens profond de l'évolution historique de leur pays. — Complété d'une bibliographie importante, cet ouvrage sera d'une grande utilité à quiconque étudie le problème russe sous ses différents aspects.

D. H. C.

Archev. Nikon Rklitskij. — Biographie de S. E. d'heureuse mémoire Antoine, Métropolite de Kiev et de Galicie (en russe). New-York, Éditions de l'Éparchie orthodoxe de l'Amérique du Nord et du Canada, (de 1956 à 1963), 10 vol. in-8, 3.261 p., 33 /-.

Cette biographie très détaillée a été rédigée par un seul auteur, qui très tôt s'est attaché au métropolite de Kiev et est devenu son intime collaborateur à partir de la révolution et de l'exil. Les introductions des différents volumes ainsi que les notes nous avertissent que l'A. a eu de nombreux informateurs, des témoins et des collaborateurs, qui ont aidé à rechercher, mettre en ordre et collationner les matériaux, de sorte que le dernier tome puisse paraître en 1963, centenaire de la naissance du Métropolite Antoine. Celui-ci a été une des personnalités les plus remarquables de l'épiscopat russe entre les deux guerres, et on comprendra que sa biographie déborde le cadre de sa vie privée et nous livre des épisodes de l'histoire de l'Église orthodoxe russe auxquels il a été mêlé. — Voici un court résumé de l'ouvrage, Tome I à IV, naissance, famille, études, activité du métropolite Antoine Chrapovickij en Russie (1863 à 1920) ; tomes V à X : vie et activité du métropolite Antoine à l'Étranger. Le tome IV décrit la révolution russe et le Concile de l'Église russe de 1917, 1918, qui a rétabli le patriarcat et a élu le métropolite Tikhon, comme patriarche de l'Église russe. Le tome V montre le Métropolitain Antoine organisant à Karlovci (Serbie) le centre de l'Église russe à l'étranger et les mesures prises pour établir partout le ministère des russes émigrés. — Le tome VI s'occupe principalement du Synode de l'Église russe à l'Étranger tenu en 1921 à Karlovci et des autres synodes tenus au même endroit pour établir la situation juridique de ce synode vis-à-vis du patriarche de Moscou. — Le tome VII est consacré aux dissentions dans l'Église russe et aux efforts du métropolite pour rétablir l'unité. — Le tome VIII le montre plein de sollicitude pour l'enseignement religieux : principalement du catéchisme et d'une théologie rajeunie basée sur la Rédemption. Enfin le tome IX traite de problèmes propres à l'émigration et le tome X contient le texte de diverses lettres pastorales et un aperçu de son ministère pastoral dans l'émigration.

Né dans le Gouvernement de Novgorod, Alexis Chrapovickij au terme de ses études moyennes, se destinant à la carrière ecclésiastique, entreprend dans ce but les cours de philosophie et théologie à l'Académie

théologique de Saint-Pétersbourg, où il reçoit la tonsure monastique, le nom d'Antoine, l'ordination sacerdotale et y est nommé professeur de théologie pastorale. Le succès de son enseignement et l'ascendant de sa personne sur ses élèves changea en quelques années l'esprit de l'Académie et le professeur Antoine fut désigné comme recteur de l'Académie de Moscou (de 1890 à 1894) et ensuite de l'Académie de Kazan (de 1894 à 1900). Durant ses années de professorat et de rectorat, il publia des opuscules de théologie dogmatique et un ouvrage sur la Rédemption, où il rejetait la théorie scolastique de la satisfaction vicaire de la passion du Christ pour admettre une véritable transformation de l'âme par la grâce. — A partir de 1900 commence la carrière épiscopale de l'évêque Antoine (il avait reçu la consécration épiscopale étant encore recteur). Il est d'abord désigné en pleine révolution pour le siège d'Oufa (1900 à 1902), de Jitomir et de la Volhlynie (1902 à 1914); de Charkov (1914 à 1918), et il prend part au Concile de l'Église russe qui élit le Patriarche Tichon. Après le concile il est nommé métropolite de Kiev, où il réside deux ans (de 1918 à 1920) avant de quitter son diocèse et la Russie devant l'avance vers le sud des armées soviétiques. Le métropolite Antoine s'arrête en Crimée et à Constantinople et se fixe définitivement à Karlovci en Serbie, d'où il espérait pouvoir diriger une hiérarchie en créant « Le Synode de l'Église russe à l'Étranger », organisme qui fut l'origine du conflit avec le Patriarcat de Moscou et de la division en deux juridictions de l'Église russe. La richesse de documentation est remarquable ; le lecteur regrette seulement de ne trouver aucune chronologie générale, ni bibliographie, ni nomenclature des sources et de leur valeur critique. Les tables de matières y suppléent, mais elle manque au t. IV. La table onomastique du t. X est vraiment trop succincte. Tous les événements sont relatés sans appréciations désobligeantes, mais avec le souci de respecter les personnes qui y sont mêlées. D. T. B.

Othmar Feyl. — Beiträge zur Geschichte der slavischen Verbindungen und internationalen Kontakte der Universität Jena. Iéna, Gustav Fischer, 1960 ; in-8, 378 p., 24 repr.

Les tendances émancipatrices des peuples de l'Est européen leur faisant établir, aux temps modernes, des liens avec les puissances occidentales, laissent quelquefois oublier le rôle joué par les centres culturels allemands dans la formation intellectuelle et religieuse de cette région. Une ample documentation soigneusement présentée par M. Feyl en est un rappel intéressant. Son ouvrage paraissant au moment du quatre-centième anniversaire de l'Université de Jéna, s'accompagne des vœux de l'A. pour une fructueuse collaboration allemande avec les pays de l'Est. D. H. C.

Ernst Birke. — Frankreich und Ostmittel-Europa im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Politik und Geistesgeschichte. (Publié par Gottfried Herder-Forschungsrat dans la série *Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart*). Cologne-Graz, Böhlau, 1960 ; in-8, 527 p.

La politique continentale de la France suivant sa rivalité avec le Saint-Empire et préparant l'Entente cordiale eut une part prépondérante dans

le développement historique du XXe siècle. Le sort des territoires situés à l'Est de l'Europe et où s'exerçait l'influence française de tout temps, et, en particulier, entre les deux guerres mondiales, revient périodiquement devant les arbitres de la réalité européenne. M. Birke a donc le grand mérite d'évoquer les événements, généralement connus, mais toujours instructifs en tant qu'ils reflètent l'enchevêtrement des intérêts politiques et le croisement d'influences culturelles dans un des points névralgiques du monde. D.H.C.

Julius Miskolczy. — Ungarn in der Habsburger-Monarchie. (Tome V des *Wiener Historische Studien*). Vienne-Munich, Herold, 1959 ; in-8, 210 p.

L'effondrement de la monarchie dualiste qui avait réalisé, sur une base culturelle commune, la conception fédéraliste dans une importante région de l'Europe, ne fut que précipité par la défaite de 1918 et les décisions des puissances victorieuses. La dissolution de la monarchie était, en fait, préparée par les tendances séparatistes des peuples fédérés. M. Miskolczy retrace objectivement les étapes de la politique d'indépendance poursuivie par les Hongrois dès la fin du XVIIIe siècle ; mais il ne dissimule pas son appréciation du principe de base de la monarchie et considère que ce ne fut pas celui-ci qui fit faillite ; c'est plutôt les hommes dirigeants qui n'étaient pas à la hauteur de leur tâche. D. H. C.

Fritz Valjavec. — Geschichte der abendländischen Aufklärung. Vienne-Munich, Herold, 1961 ; in-8, 378 p.

Cet ouvrage posthume d'un professeur d'histoire à l'université de Munich traite des origines du rationalisme, de son vrai sens, de son épanouissement dans l'Europe occidentale et orientale et de l'influence qu'il exerça même sur ses adversaires. Au moment où les tendances vers l'unité s'opposent aux divisions existant dans le monde, on parcourra avec intérêt la documentation réunie par l'A. On y verra comment l'évolution moderne de la pensée philosophique et religieuse, ainsi que des conceptions juridiques et politiques, partit de la base rationaliste commune et on y trouvera peut-être, l'inspiration pour accélérer l'unité morale entre les hommes qui s'impose de plus en plus en présence du progrès technique moderne. Tel fut, au moins, le désir et l'espoir de l'A. D. H. C.

Imprimatur : *Cum permissu superiorum*

F. TOUSSAINT, *vic. gen.*
Namurci, die 10 sept. 1963.

IRÉNIKON

REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et Administration : IRÉNIKON, MONASTÈRE DE CHEVETOGNE (Belgiqne).

Conditions d'abonnement :

Belgique : 200 frs. : le numéro : 55 frs. C. C. P. 1612.09.

France : 20 FFr. : le nnméro 5,50 FFr. — Correspondant particulier : E. LANNE, 16, rue Erlanger, Paris 16e, C/p. Paris 15.586.69.

Autres pays : 220 Fr. belges, soit 4.40 dl. U. S. A. : rédiger les chèqnes de préférence en francs belges.

Correspondant pour les Pays-Bas : H. COEBERGH., Ged. Onde Gracht 74, Haarlem.

Correspondant pour la Grande-Bretagne : DUCKETT Ltd, 140 Strand London, W. C. 2.

SOMMAIRE

COMPTES RENDUS

N. B. — On peut se procurer la plupart des ouvrages recensés dans ce fascicule en s'adressant à la Librairie des Éditions de Chevetogne.

IRÉNIKON

Tome XXXVI — 4e trimestre 1963

Éditorial

La seconde session conciliaire est apparue en toute vérité comme la grande session « ecclésiologique » de ce Concile qui est le nôtre. Sous l'apparent désordre des interventions, dû en partie à une certaine absence de méthode qui avait l'avantage de favoriser la liberté d'expression, se sont révélées des lignes de convergence fortement accusées et parfois remarquables. Elles se sont concrétisées, en particulier, dans le vote du 30 octobre, qui eut à suppléer à la seule carence vraiment étrange du réglement. Le caractère massif de la réponse conciliaire suffirait à expliquer le désarroi et la surprise de certains. Par ce vote la collégialité de « droit divin » a été restaurée dans la conscience de l'Église, conformément à l'attente de beaucoup.

Mais la collégialité, ainsi mise en lumière par les quatre propositions que l'on sait, suppose l'existence d'une communion d'Églises locales et l'on ne pourrait que regretter l'absence, dans les textes conciliaires, d'affirmations ecclésiologiques relatives précisément à cet aspect de l'Église. Or c'est à cela que s'est attaché avec acharnement depuis des années un théologien appartenant à l'Église orthodoxe, le P. N. Afanassieff, dont la perspicacité a exploité une des richesses les plus authentiques de notre tradition commune. D'ailleurs, dans plus d'une intervention durant la session conciliaire on en a senti poindre les éléments. Aussi, est-ce intentionnellement que nous publions ci-après une nouvelle étude de ce théologien. Elle nous paraît être un atout précieux dans une recherche concernant une intelligence plénière du mystère de l'Église. Ce

sont les « avatars » qu'a subis dans la tradition chrétienne d'Occident et même d'Orient la notion d'Église universelle, qui nous paraissent rendre compte de ce que parfois l'opposition entre l'ecclésiologie de l'Église locale et celle de l'Église universelle pourrait avoir d'un peu outré ici.

* * *

*Nous avons été frappé de voir, durant le débat sur la sainteté dans l'Église, combien les réclamations de certains Pères soulignaient l'affermissement, à partir du XIII*e *siècle, mais surtout à partir du Concile de Trente, d'une structuration nouvelle dans l'Église occidentale. En effet, la papauté, depuis la réforme grégorienne, si nécessaire pourtant, et depuis l'évanouissement progressif des perspectives de l'Orient dans le monde latin, devint par l'intermédiaire des Ordres religieux le centre d'une activité nouvelle. Alors surgit, soutenu par la papauté, un réseau de diverses œuvres unifiées et qui transcendait le niveau des Églises locales : évangélisation, prédication, enseignement, œuvres encore aujourd'hui en pleine activité. C'est à ce point que nous avons entendu, quelques années avant la résurgence de la doctrine si oubliée alors de la collégialité épiscopale, cette déclaration d'un religieux appartenant à un des grands Ordres fondés au moyen âge : « Nous sommes l'Église universelle, tandis que les évêques et leurs diocèses ne sont finalement que des Églises particulières ».*

Or un phénomène analogue, bien que moins développé, s'était produit mille ans plus tôt, le jour où Constantin transféra à Constantinople la capitale de l'empire. Nouvelle Rome, celle-ci devait finir par porter ombrage aux grands sièges d'Alexandrie et d'Antioche et, se limitant à ce qui restait de l'ancien empire, s'enfermer d'une certaine manière dans sa propre œcuménicité. L'orthodoxie et le catholicisme se sont diversifiés sur des degrés différents d'une structure de l'Église qui n'est pas, de part et d'autre, sans points communs. Ce sont là des « avatars » de la doctrine de l'Église universelle.

* * *

Or c'est saint Cyprien qui paraît avoir formulé le premier, au milieu du troisième siècle, une doctrine de l'Église universelle

qu'acceptent les catholiques — on en a eu une nouvelle preuve au Concile — et les Orthodoxes, parmi lesquels le P. Afanassieff fait quelque peu ici figure d'exception. Peut-être ne s'agissait-il pas tant, chez Cyprien, d'une ecclésiologie où les Églises locales auraient fait partie d'un tout, à savoir l'Église universelle, que d'une communion de ces mêmes Églises s'identifiant chacune au mystère de l'Église totale, et laissant place à une primauté, gardienne de la communion.

C'est ici pourtant que, nous rapprochant des origines apostoliques, nous allons rencontrer l'essentiel et le pleinement valable de la thèse du P. Afanassieff, à savoir l'ecclésiologie appelée par lui « eucharistique » dont il appartiendrait au Concile d'assumer bien des éléments.

* * *

« SUB PETRO », *cette expression sur laquelle certains insistent à propos de la primauté, évoquerait assez bien les avatars de l'Église universelle, rappelés plus haut, et, on le sent, laisserait, problématiques en raison du poids et de la raideur que lui a conférés l'histoire, les tentatives de rapprochements.* « CUM PETRO », *cette expression qui ne porte pas préjudice à la primauté se montre riche des virtualités d'une ecclésiologie qui tient compte de toute l'ampleur du mystère qu'est l'Église. Il y a là matière à réflexion si l'on veut que l'œcuménisme catholique ne se borne pas à être ce qu'on a appelé « un œcuménisme du sourire ».*

Una Sancta

En mémoire de Jean XXIII,
le Pape de l'Amour.

I

1. La décision du pape Jean XXIII concernant la convocation d'un nouveau concile du Vatican avait immédiatement réveillé les vieilles espérances d'une réunion du monde chrétien, et maintenant, la première session du concile étant déjà terminée, ces espérances sont restées intactes. Après le concile du Vatican de 1870, le problème de l'union des églises avait été, semblait-il, définitivement mis hors programme. La formulation du dogme de la primauté du pontife romain et la proclamation du dogme de l'infaillibilité déchirèrent tous les liens qui jusqu'alors avaient lié l'église catholique au reste du monde chrétien [1]. Maintenant ce problème est de nouveau posé, bien qu'il n'y ait, à strictement parler, aucun fait nouveau et concret pour le faire revivre. Que peut faire le nouveau concile du Vatican pour contribuer vraiment à la réunion des églises ? Ce concile est un concile de l'église catholique, et il ne peut pas être autre chose. L'église catholique a le droit d'attendre beaucoup de choses de ce concile pour elle-même ; mais dans quelle mesure les décisions du concile concernant la vie intérieure de l'église catholique pourront-elles influencer celle des autres églises ? Les déclarations des représentants responsables de l'église catholique ne laissent espérer aucun changement dans le domaine dogmatique. Il n'est guère possible de ne pas tenir compte de ces aveux. Cependant, ces

1. Nous avons laissé intentionnellement, à la demande de l'A., le mot « église » orthographié dans la plupart des cas avec un *é* minuscule.

déclarations contiennent quelque chose de nouveau, sinon dans leur teneur, du moins dans la forme et le ton, quelque chose que l'on ne pouvait pas trouver autrefois. Mais tout ceci est peu de chose, et ne peut pas expliquer pourquoi, tout d'un coup, tant d'espérances de réunion des églises se sont formées. Pour le comprendre, il faut tenir compte de la « tension œcuménique », dans laquelle demeure actuellement le monde chrétien. Il y a trente ou quarante ans, la conscience chrétienne était encore indifférente au problème œcuménique, et rares étaient ceux qui s'y intéressaient ; et maintenant ce problème est devenu essentiel pour le christianisme. Beaucoup de choses ont déjà été faites dans ce sens, mais nous attendons intensément la solution définitive du problème œcuménique, une solution qui aurait englobé aussi le monde catholique. Seul cet état de « tension œcuménique » peut expliquer pourquoi le nouveau concile du Vatican a rallumé des espérances depuis longtemps éteintes. L'avenir montrera à quel point ces espérances s'avéreront réalisables, ou si elles ne resteront qu'illusion.

2. La conscience orthodoxe russe avait réagi favorablement à la nouvelle de la convocation du concile. Elle avait été accueillie comme le signe d'une possibilité de solution du problème de la réunion des deux églises — orthodoxe et catholique —, problème qui, tout en ne semblant plus être à l'ordre du jour, n'a jamais disparu de la conscience orthodoxe. La littérature théologique orthodoxe a mis au programme le débat sur les conditions d'une réunion des églises. Selon l'opinion généralement admise, les divergences dogmatiques avaient provoqué la séparation des églises ; il est donc normal que, les divergences levées, la réunion soit possible. Si pour les uns, la voie de la réunion pourrait être ouverte, dès que la doctrine sur la primauté et l'infaillibilité aura été écartée d'une façon ou d'une autre, pour d'autres la réunion ne semble possible qu'à la condition que toutes les différences dogmatiques aient été écartées ; et la renaissance de la polémique sur le « Filioque » en est un élément très significatif. A l'occasion du concile on voit surgir l'espoir que le concile trouvera une interprétation exhaustive du dogme de l'infaillibilité et du dogme connexe de la primauté. Maintenant il semble que nous pouvons

espérer que le concile donnera vraiment une certaine explication du dogme de l'infaillibilité, pour répondre aux exigences internes de l'église catholique ; mais, de toute façon, ce ne sera pas une explication qui ne laisserait rien subsister de ce dogme, et c'est là la seule chose qui aurait pu satisfaire les théologiens orthodoxes. Quelle que soit l'activité du concile dans ce domaine, il faut admettre franchement que les espérances dont je viens de parler ne tiennent pas compte de la réalité ecclésiale.

3. La suppression des différences dogmatiques comme condition de la réunion de l'église catholique et de l'église orthodoxe étant admise, la vieille question de savoir comment les supprimer reste entière. En matière de dogme toute possibilité de compromis est exclue. On ne peut pas se mettre d'accord au sujet de vérités dogmatiques : il faut soit les accepter, soit y renoncer, du moins y renoncer en tant que vérités absolues et obligatoires. Si l'on ne peut pas se mettre d'accord, il ne reste qu'à s'affirmer dans l'ancienne attitude de la théologie orthodoxe (d'ailleurs absolument identique, *mutatis mutandis*, à celle de la théologie catholique), à savoir que l'église catholique doit se réunir à l'église orthodoxe, après avoir renié les doctrines que l'église orthodoxe tient pour des erreurs dogmatiques. Ce point de vue est quelque peu atténué actuellement, quand on conçoit cette réunion non pas comme un rattachement à l'église orthodoxe historique, mais comme une acceptation de l'« orthodoxie » et de la tradition ecclésiale authentique. Cette idée avancée par le P. A. Schmemann, témoigne d'une certaine mutation dans la vieille attitude de la théologie orthodoxe [1]. Le mouvement vers « l'orthodoxie », esquissé par le père Schmemann, doit-il être unilatéral, ou bilatéral, en d'autres termes, intéresse-t-il non seulement l'église catholique, mais aussi l'église orthodoxe ? Le P. Schmemann n'en dit rien. Il semble que la seconde possibilité est plutôt exclue pour lui ; elle est d'ailleurs peu acceptable pour la théologie orthodoxe. Un tel mouvement vers « l'orthodoxie » est encore moins possible pour l'église catholique, qui croit détenir la

1. A. Schmemann, *Unité, séparation, réunion à la lumière de l'ecclésiologie orthodoxe*, dans *Contacts*, 1959 nº 26, pp. 73-88.

plénitude de la tradition ecclésiale. A supposer que la théologie catholique examine l'opinion du P. Schmemann, on pourrait tout naturellement poser la question de savoir, en quoi l'orthodoxie historique diffère pour la conscience orthodoxe de « l'orthodoxie ». Probablement, la plupart des théologiens orthodoxes auraient répondu qu'il n'y a aucune différence.

La théologie, tant catholique qu'orthodoxe, lorsqu'elle étudie la question de la réunion des églises, ne s'intéresse qu'aux différences dogmatiques entre les deux églises et ne remarque pas qu'il existe deux questions préalables, dont la solution est indispensable non seulement pour la réunion des églises, mais déjà pour engager un dialogue utile entre les deux églises. Si nous parlons de séparation et de réunion des églises entraînées par la rupture de l'unité de l'Église, il est normal d'élucider d'abord la nature de l'unité de l'Église [1]. Une autre question est étroitement liée à la première : il faut commencer par savoir au juste quelle est la nature de la séparation des églises. Autrement dit, que veut dire du point de vue ecclésiologique, la « séparation » des églises ? [2] La possibilité de la ré-union des églises dépend, dans une large mesure, de la solution de ce problème. En effet, si nous affirmons que nous avons devant nous une division de l'Église, dont les deux parties sont cependant restées des églises, la question se pose tout autrement que si nous pensons qu'après la division de l'Église une seule partie est restée Église, et l'autre a cessé de l'être. Il faut le dire franchement, car toutes les réserves possibles n'y changent pas grand-chose. Dans notre langage quotidien nous parlons bien d'église catholique et d'église orthodoxe, mais en réalité cet emploi de mots exige une explication ecclésiologique. Comment peut-on parler ecclésiologiquement de division de l'Église ? N'est-ce pas là la négation de notre foi en « une Église sainte, catholique et apostolique » ? D'autre part, si l'on reconnaît la qualité d'Église tant à l'une qu'à l'autre partie de l'Église divisée, on minimise l'importance des différences

1. Le mérite du P. A. Schmemann est d'avoir posé cette question dans le contexte de la réunion future des églises. Voir son article cité plus haut.

2. Cette question a été posée par le père G. FLOROVSKY. Voir son article *Le futur concile de l'Église romaine*, dans *Le Messager orthodoxe*, 1959, nº 6. Cfr. *Irénikon* 32 (1959), p. 319 sv.

dogmatiques, tout en les laissant entières. Si l'une et l'autre partie sont toutes les deux l'Église, cela veut dire que, dans les deux parties, les sacrements sont célébrées et que le salut est possible dans toutes les deux, ce qui est le but de l'Église.

II

1. La question de la nature de l'Église, de même que la question, étroitement liée à la précédente, concernant la nature de la division de l'Église, sont des problèmes purement ecclésiologiques : ils doivent donc être posés et discutés du point de vue ecclésiologique. L'Église, comme elle a été établie par le Christ, est restée dans le cours de l'histoire toujours égale à elle-même, elle n'a pas changé et n'a pas pu changer. Cependant, dans ce même cours de l'histoire, nos réflexions au sujet de l'Église n'ont pas été les mêmes. Nos doctrines sur l'Église changeaient, et ces changements se faisaient sentir dans l'organisation ecclésiale.

Actuellement l'ecclésiologie universelle est le système prédominant en matière d'ecclésiologie. Selon ce système, l'Église qui existe dans la réalité empirique est considérée comme étant un organisme unique, qui est le Corps mystique du Christ. Dans cette même réalité empirique cet organisme se présente comme étant divisé en parties, les églises locales, c'est-à-dire, les communautés de fidèles ayant à leur tête un évêque. Ce qui veut dire que la somme des églises locales manifeste, dans la vie empirique, l'Église une et unique. La nature ecclésiale des églises locales découle de leur enracinement dans l'église universelle. La doctrine de l'ecclésiologie universelle remonte à Cyprien de Carthage, qui a formulé pour la première fois ses principes. Il est vrai que la doctrine de Cyprien sur l'Église n'a pas été entièrement acceptée ; mais les bases de cette doctrine restent immuables jusqu'à présent. Je ne peux pas exposer ici la doctrine de Cyprien sur l'Église qui est, par ailleurs, suffisamment étudiée [1]. Je dois cependant, pour aborder mon sujet, indiquer brièvement comment Cyprien

1. J'ai parlé beaucoup de fois de la doctrine de Cyprien dans mes articles, notamment dans mon étude *L'Église qui préside dans l'Amour* dans *La Primauté de Pierre dans l'église orthodoxe*, Neuchâtel, 1960.

posait la question de l'unité de l'Église et celle de la nature du schisme.

2. L'unité de l'Église était une vérité indiscutable non seulement pour Cyprien, mais aussi pour tous ses contemporains, pour les chrétiens de l'époque qui a précédé celle de Cyprien et de celles qui l'ont suivie. La « catholica » étant une, il s'ensuit pour Cyprien qu'elle ne peut pas être à la fois dedans et dehors [1]. La plénitude de l'unité intérieure exclut toute existence en dehors de cette plénitude. Cyprien dit, en parlant de l'Église : « C'est un jardin fermé que ma sœur fiancée ; c'est une fontaine scellée, un puits d'eau vive » (*Cant.* 4, 12). Si la fiancée du Christ est un jardin fermé, il ne peut pas être ouvert à des étrangers et à des profanes. Si elle est une source scellée, ceux qui sont dehors n'y ont point accès [2]. Tous ceux qui sont en dehors de l'Église, n'y appartiennent pas. Donc, les hérétiques et les schismatiques sont en dehors de l'Église, autrement il faudrait admettre qu'ils composent la vraie Église, qui est unique ; mais alors il n'y a pas d'Église chez les orthodoxes, car il ne peut pas y avoir deux Églises. Ainsi donc, l'Église est soit chez les orthodoxes, soit chez les hérétiques, mais elle ne peut pas être à la fois chez les uns et chez les autres. Les hérétiques et les schismatiques ne sont pas à l'intérieur de l'Église, mais au dehors : ils sont en dehors du jardin fermé, ils n'ont pas d'accès à la source scellée. Par conséquent, la « catholica », n'a rien de commun avec les hérétiques et les schismatiques. Les hérétiques ne croient ni au même Père, auquel croient les orthodoxes, ni au même Christ, ni au même Saint-Esprit. S'ils versent leur sang pendant les persécutions, ils ne sont pas pour cela des témoins du Christ; leur sacrifice est stérile, comme tout est stérile chez eux [3]. Il n'y a qu'une seule fiancée du Christ, et celui qui n'est pas avec elle, est contre le Christ. Le Christ lui-même a établi pour tous les siècles l'unité de l'Église, en disant : « Et il n'y aura qu'un seul troupeau et qu'un pasteur » (*Jn* 10, 16). Et ce troupeau, c'est la « catholica », et non pas les

1. *Epist.* LXIX, III, 1.
2. *Ibid.*, II, 1.
3. *Epist.* LXXIII, XXI, 1.

hérétiques et les schismatiques, car le troupeau est un et unique et les hérétiques ne sont pas du troupeau [1]. Seuls les enfants de l'Église sont dans le troupeau, et, pour avoir Dieu pour Père, il faut tout d'abord avoir l'Église pour mère, et cela est impossible pour ceux qui blasphèment le Père et le Christ Sauveur [2].

3. Ainsi donc, l'Église ne peut pas être divisée. Si l'une ou l'autre église locale se détache de l'Église, elle est en dehors de cette dernière : l'église locale tombe alors dans un vide ecclésiologique. Cyprien en faisait une déduction qui avait une importance pratique immense : dans les parties de l'Église qui s'en étaient détachées, c'est-à-dire, dans les communautés hérétiques et schismatiques, aucun sacrement ne peut s'accomplir. Cyprien lui-même parlait surtout du sacrement du baptême, mais il va de soi que ce qu'il disait du baptême concernait également tous les sacrements. Plus tard la pensée théologique et la pratique ecclésiale ont commencé à reconnaître certains sacrements célébrés dans les communautés hérétiques et schismatiques, et en rejeter d'autres. Pour Cyprien, le baptême, de même que tous les autres sacrements, sont établis dans l'Église et s'accomplissent dans l'Église. C'était pour lui une vérité indiscutable qu'il ne se lassait jamais de répéter. Il ne pouvait pas prévoir que la théologie ultérieure allait faire une séparation entre les sacrements et l'Église. Pour Cyprien, le baptême, et par conséquent tous les autres sacrements, ne peuvent pas être détachés de l'Esprit : là où est l'Esprit, là est le baptême, et là où il n'y a pas d'Esprit, il n'y a pas de baptême. Mais l'Esprit ne peut pas non plus être séparé de l'Église, et l'Église ne peut pas non plus être séparée de l'Esprit. Si les hérétiques et les schismatiques peuvent accomplir le vrai baptême, cela veut dire qu'ils possèdent la même foi et la même vérité que les orthodoxes. Cela veut dire qu'ils possèdent le même Esprit, dont les dons sont distribués par l'Église catholique, et enfin cela veut dire qu'ils sont dans la « catholica ». S'il en est ainsi, il ne reste aux orthodoxes qu'à « mettre bas les armes, à se rendre pour être esclaves, à livrer au diable les règles

2. *Epist.* LXIX, V, 1.
3. *Epist.* LXXIV, VII, 2.

de l'Évangile, la loi du Christ, la majesté de Dieu... Que l'Église cède à l'hérésie, la lumière aux ténèbres, la foi à l'infidélité, l'espérance au désespoir, la raison à l'erreur, l'immortalité à la mort, la charité à la haine, la vérité au mensonge, le Christ à l'Antéchrist »[1]. Rien que d'y penser, c'est complètement absurde et même sacrilège. Si les hérétiques et les schismatiques peuvent baptiser, l'Église est chez eux, et les orthodoxes deviennent hérétiques, en leur cédant la priorité qu'ils possèdent. Mais l'Église n'est pas chez les hérétiques, parce qu'elle est une et ne peut se diviser en parties, et le Saint-Esprit n'est pas chez les hérétiques, parce qu'il est un et ne peut pas être chez des profanes et des gens du dehors[2].

III

1. La doctrine de Cyprien sur l'unité de l'Église, en tant qu'organisme universel, a été adoptée par la théologie tant orthodoxe que catholique. Aussi paradoxal que cela semble, le tragique de la situation ecclésiale actuelle consiste en ce que l'une et l'autre théologie se tiennent sur une même position ecclésiologique.

La théologie orthodoxe et la théologie catholique croient qu'il n'existe qu'une seule vraie Église, et qu'il ne peut pas y avoir deux Églises. Cette thèse qui découle de l'ecclésiologie universelle est une nécessité absolue et pour Cyprien, et pour la théologie contemporaine. La négation de cette thèse équivaudrait à la négation de l'ecclésiologie universelle : il ne peut pas exister deux églises universelles, autrement nous aurions dû reconnaître qu'il y a deux Corps du Christ. Cependant, la conscience chrétienne de notre temps ne peut pas se résigner devant le tragique grandiose de la division du monde chrétien. Cette révolte de la conscience chrétienne se reflète dans la littérature théologique qui essaie d'apporter des correctifs à la doctrine de Cyprien sur l'Église. Au delà des limites de l'Église, dit-on, ne commence pas, comme le pensait Cyprien, un vide ecclésiologique, mais seule-

1. *Epist.* LXXIV, VIII, 3.
2. *Epist.* LXXIV, IV, 2.

ment une certaine existence diminuée de l'Église, certains « vestiges » de l'Église, grâce auxquelles les parties séparées de l'Église continuent à vivre d'une vie ecclésiale, et les sacrements continuent à s'y accomplir. Ce correctif peut donner une certaine satisfaction à la conscience chrétienne, mais du point de vue ecclésiologique c'est un non-sens. La nature de l'Église présuppose qu'ou bien l'Église existe dans sa plénitude, ou bien elle n'existe pas, mais il ne peut pas y avoir d'existence partielle de l'Église, ni à plus forte raison de vestiges de l'Église. L'Église est une dans toute la plénitude de sa nature, elle est la seule vraie Église, et il ne peut y avoir d'Église dans l'erreur. La théologie contemporaine est prête à admettre que telle ou telle société hérétique garde une partie de la vraie doctrine et confesse partiellement la vraie tradition apostolique. Cependant ce deuxième correctif ne donne rien, car ces communautés ne deviennent pas Église par le seul fait qu'elles ont maintenu partiellement la vraie doctrine et la tradition apostolique. La vraie doctrine ne peut être conservée que par l'Église, et en dehors de l'Église tout devient faux : voilà la thèse de Cyprien qui n'a pas pu être surmontée par la théologie contemporaine. S'il y a deux Églises, le dilemme posé déjà par Cyprien reste entier : ou bien l'une ou bien l'autre est l'Église, et en aucun cas les deux ensemble ne peuvent être la vraie Église. Tant que nous restons dans le domaine de l'ecclésiologie universelle, nous ne pouvons pas résoudre ce dilemme.

2. Je peux maintenant revenir à la question déjà posée : comment l'église catholique et l'église orthodoxe se considèrent-elles mutuellement ? En partant de l'ecclésiologie universelle, commune pour les deux églises, chacune d'elles tient l'autre pour une communauté schismatique et même hérétique ayant perdu, entièrement ou en partie, sa nature ecclésiale, à cause de sa séparation de la vraie Église. L'usage habituel du mot « église », lorsqu'il s'agit de l'orthodoxie ou du catholicisme, ne doit pas nous induire en erreur, car c'est un usage conventionnel, qui n'est pas justifié par la théologie contemporaine. Pour les orthodoxes, la seule vraie Église, c'est l'église orthodoxe ; pour les catholiques, c'est l'église catholique. Il ne peut pas y avoir d'autre point de

vue selon l'ecclésisiologie universelle. La solution du problème de la ré-union de l'église orthodoxe et de l'église catholique doit partir de cette réalité. C'est là une prémisse absolument nécessaire non seulement pour résoudre ce problème, mais déjà pour le poser. En tenant compte de cette prémisse, nous devons admettre que, dans le domaine de l'ecclésiologie universelle, il n'existe pas de problème de ré-union des églises. Ce problème est né de la notion de la division de l'Église. Cette idée n'existait ni dans l'orthodoxie, ni dans le catholicisme jusqu'à ces derniers temps et, à proprement parler, il n'existe pas, même maintenant. Si, de nos jours, nous parlons souvent de la division de l'Église pour caractériser l'état actuel du monde chrétien, c'est là une formule qui n'est justifiée ni par la doctrine de l'église catholique, ni par celle de l'église orthodoxe. Cette formule témoigne simplement de notre désir d'atténuer la situation de l'Église et de surmonter les difficultés de l'heure présente en suivant la voie la plus facile. Dans sa nature, l'Église ne peut pas être divisée. Il n'y a pas de division, mais il y a un détachement de l'Église des diverses communautés hérétiques et schismatiques, qui se trouvent en dehors de l'Église par le seul fait qu'elles s'en sont détachées. On ne peut donc pas se proposer comme but la réunion de l'Église avec une « non-Église ». Ce qui veut dire que le problème de la réunion des églises — catholique et orthodoxe — se réduit à celui du retour dans le sein de la vraie Église de la partie séparée, qui a cessé d'être Église. Il faut reconnaître franchement et honnêtement que c'est bien ainsi que l'une et l'autre église comprennent le problème de la ré-union. Actuellement l'idée œcuménique s'est emparée de la conscience chrétienne à tel point que les deux églises évitent de poser ouvertement la question de cette façon, et s'efforcent de donner au problème une forme aussi peu douloureuse que possible pour l'autre partie. Le problème de la ré-union ainsi posé, les différences dogmatiques perdent leur importance primordiale. Si l'une des deux églises doit s'unir à l'autre par la voie du retour au sein de la vraie église, elle doit par cela même adopter la doctrine dogmatique de cette dernière. Certainement, on peut, et cela se fait actuellement, discuter sur les divergences dogmatiques ; mais le but de ces discussions, ce n'est pas la recherche d'une certaine entente obte-

nue grâce à des concessions mutuelles, ce qui est impossible dans le domaine dogmatique, mais seulement l'acceptation des vérités dogmatiques obtenue grâce à leur explication.

3. L'union par la voie de l'adhésion présuppose la solution préalable de la question de savoir laquelle des deux églises est « l'Église une, sainte, catholique et apostolique ». Le tragique de notre situation ecclésiale est que cette question est résolue depuis longtemps et pour l'une et pour l'autre église. Chacune des deux églises se considère comme la vraie Église, et, par conséquent, dans le système de l'ecclésiologie universelle, l'autre, comme je l'ai indiqué plus haut, n'est pas l'Église. Chacune des deux églises pense qu'elle possède la vraie doctrine et l'authentique tradition apostolique, tout en admettant, de nos jours, que l'autre église les possède partiellement. Telle est la conviction profonde et fondamentale de chaque église. S'il avait existé, dans l'une ou l'autre des églises, rien que l'ombre d'un doute à ce sujet, il est bien certain que la ré-union aurait été depuis longtemps un fait accompli.

Laissons de côté la conviction intérieure : existe-t-il alors un signe objectif quelconque d'après lequel on pourrait discerner laquelle des deux églises est la vraie Église ? Cette question est, à vrai dire, sans objet, car en matière de foi il n'existe pas de signes objectifs, d'après lesquels on aurait pu discerner laquelle des deux églises est la vraie, du moins il n'y pas de signes exhaustifs. Il est inutile de dire que la ré-union aurait été depuis longtemps un fait accompli, si de pareils signes avaient existé. Cependant, comme je suis orthodoxe, je suis convaincu que la position de l'église orthodoxe est plus ferme et plus stable en comparaison avec celle de l'église catholique. Les différences dogmatiques qui existent entre les deux églises, ne se sont formées en entier qu'après la rupture. L'église orthodoxe se tient toujours à la doctrine qui a été l'apanage commun de l'église indivisée avant la séparation. Aux yeux des orthodoxes, cet argument a une importance énorme, mais il ne peut pas non plus fournir de signe indiscutable sur lequel on aurait pu se prononcer au sujet de l'authenticité de l'Église. En effet, si nous nous tenons à cet argument, nous devrions reconnaître pour de vraies églises les

communautés nestoriennes et monophysites, qui ne veulent pas reconnaître le dogme de Chalcédoine. Si nous allons plus loin dans cette direction, nous devrons reconnaître que les églises issues de la Réforme sont de vraies églises, car elles se basent sur la seule Écriture Sainte. Par lui-même, le développement dogmatique de ce qui est contenu dans l'Écriture ne peut guère servir d'argument ni pour l'authenticité, ni pour l'erreur. Pour y trouver un argument, nous devrions admettre que le développement dogmatique s'est arrêté après le VIIe concile œcuménique. Mais cette dernière thèse ne peut pas être prouvée et d'ailleurs elle ne doit pas être tellement admissible pour toute la théologie orthodoxe. Par exemple, actuellement bon nombre de théologiens orthodoxes admettent la doctrine de Grégoire Palamas, qui n'a été acceptée par aucun concile œcuménique. Il s'ensuit que l'important ce n'est pas le développement dogmatique, mais la teneur de ce développement : dans quelle mesure se base-t-il sur l'Écriture, la Tradition et l'enseignement des Pères de l'Église ? Ce qui nous amène de nouveau dans une impasse, car l'une et l'autre église se réfèrent à l'Écriture, à la Tradition et à l'enseignement des Pères. Les arguments que la théologie orthodoxe avance contre les nouveaux dogmes catholiques ne semblent pas convaincants pour l'église catholique, de même que les arguments de la théologie catholique ne sont pas convaincants pour la théologie orthodoxe.

Sans avoir la possibilité de décider objectivement laquelle des deux églises est la vraie Église, nous ne pouvons pas non plus décider laquelle des deux églises doit s'unir à l'autre. Pour que cela devienne possible il faudrait que l'une des deux églises se rende compte que, dans sa foi, elle est dans l'erreur, c'est-à-dire, en termes d'ecclésiologie universelle, qu'elle se reconnaisse comme n'étant pas une église. De quelle façon l'une des deux églises pourrait-elle arriver à une pareille constatation ? Malgré tout son désir sincère et ardent d'arriver à une réunion ecclésiale, l'une ou l'autre des églises pourrait-elle se résoudre à un « suicide ecclésiologique » ? Comment pourrait-elle, comme le dit Cyprien dans le texte cité plus haut, renier tout ce qui avait rempli son existence séculaire et sa vie précédente ? Admettons qu'un pareil pas soit possible par amour de la vérité ; mais chacune des deux

églises pense qu'elle possède la vérité. Comment peut-elle se sentir dans l'erreur, en oubliant toute sa vie passée ? Si, dans l'ecclésiologie universelle, l'union des églises semble impossible, car le problème de l'union n'y existe pas, encore moins peut-on parler, dans cet ordre d'idées, d'adhésion d'une église à l'autre. Quelle que soit l'action du nouveau concile du Vatican, il ne résoudra pas le problème de la ré-union de l'église catholique et de l'église orthodoxe, car il ne pourra pas éliminer la thèse selon laquelle il ne peut pas y avoir deux vraies Églises. La position de l'église romaine qui se considère comme étant la vraie Église est non seulement compréhensible, mais aussi légitime du point de vue de la doctrine catholique sur l'église universelle ; mais la position de l'église orthodoxe, absolument analogue, est aussi compréhensible et légitime.

4. Est-ce à dire que le ré-union des églises, catholique et orthodoxe, et d'autant plus des autres églises, est une utopie ? S'il en est ainsi, que veut dire la tendance du monde chrétien contemporain vers la ré-union ? Pourquoi l'unité du monde chrétien, qui, sous certaines réserves, était un fait jusqu'au XIe siècle, s'avère-t-elle actuellement une utopie ? Si cette unité a existé, elle peut exister maintenant aussi, autrement nous devons admettre que la division est un état normal pour le monde chrétien, et que l'antique unité n'a été qu'une certaine erreur. S'il en est ainsi, ce n'est pas notre erreur, mais une erreur du Christ, qui parlait d'un seul troupeau et d'un seul Pasteur. Voilà pourquoi la question de savoir si les obstacles accumulés sur le chemin de la ré-union sont vraiment insurmontables s'impose par elle-même. Nous avons vu que ces obstacles sont tout à fait réels mais cette réalité n'est-elle pas conditionnée par l'ecclésiologie universelle elle-même et par la notion de l'unité de l'Église qui en découle ? Certainement il aurait été exagéré d'affirmer que la doctrine de l'église universelle a été la cause de la division du monde chrétien, mais cette doctrine, et surtout la doctrine sur l'unité de l'Église et sur le principe de cette unité, a largement favorisé la division. J'aborde donc la question du principe de l'unité de l'église universelle.

IV

1. La doctrine sur l'église universelle, en tant que « compago corporis ecclesiastici », exigeait une réponse à la question de savoir comment, dans la vie empirique, l'unité de cet assemblage est sauvegardée, et s'il existe un signe empirique de l'appartenance d'une église à cet ensemble. Pour Cyprien cette question avait une importance exceptionnelle, car il fallait y répondre pour savoir définitivement si les communautés hérétiques ou schismatiques faisaient partie de la « catholica ». L'église locale n'étant qu'une partie de l'église universelle, elle ne possède pas en elle-même le principe de l'unité de l'Église. Pour que les parties de l'église universelle ne se désagrègent pas dans la réalité empirique, le principe de leur unité ne doit se trouver ni en dehors de ces églises, ni à l'intérieur, mais dans leur ensemble, c'est-à-dire, dans l'église universelle elle-même, qui contient toutes ces parties.

Selon Cyprien, c'est le principe de l'unité de l'épiscopat qui est le principe de l'unité de l'église universelle. L'unité de l'Église postulait l'unité de l'épiscopat, et d'autre part, l'unité de l'épiscopat sauvegardait l'unité de l'Église [1]. L'Église est une, parce que Dieu est un, le Christ est un, la foi est une. « Episcopatus unus est », car « une est la chaire de Pierre, en qui l'origine de l'unité a été établie » [2]. « Il n'y a qu'un Dieu, qu'un Christ, qu'une Église, qu'une chaire que la parole du Seigneur a établie sur Pierre comme fondement. Un autre autel ne peut être érigé, un autre sacerdoce ne peut être institué, en dehors de cet unique autel, de cet unique sacerdoce » [3]. Cette chaire est occupée par tout l'épiscopat en entier, de sorte que chaque évêque est le successeur de Pierre, mais seulement lorsqu'il fait partie de l'épiscopat. En raison de quoi chaque évêque, en tant qu'évêque d'une église locale, est celui de l'église catholique, dans laquelle il n'y a qu'une seule chaire qui appartient à l'épiscopat unique

1. *De unit.*, V.
2. *Epist.* LXXIII, VII, 1.
3. *Epist.* XLIII, V, 2.

dont chaque évêque est membre. Chaque évêque n'agit pas isolément et indépendamment des autres, mais tous ensemble ils forment « une multiplicité unie dans la concorde *(concors numerositas)* ». Comme les églises locales forment un « corpus », dans lequel chaque église est unie aux autres par des liens très étroits, les évêques forment eux aussi un « corpus », dans lequel chacun est réuni à tous les autres grâce à la concorde qui règne dans l'épiscopat tout entier. Il est vrai qu'une portion du troupeau du Christ a été attribuée à chacun d'eux [1] ; mais cela ne provoque pas la division de l'épiscopat qui reste un et indivisible [2]. Par rapport au tout — l'épiscopat —, la multiplicité des évêques est un phénomène second, et nous y apercevons chacun des évêques qui gouvernent une portion du troupeau, de même que dans la « catholica » nous apercevons chacune des églises locales. L'Église n'est pas scindée en morceaux, et le troupeau ne se divise pas par la distinction entre les parties et le tout [3].

Il n'est pas étonnant que, le rôle de la concorde étant si grand dans le système de Cyprien, ce dernier lui ait attribué une valeur exceptionnelle. Il ne serait pas juste de croire que Cyprien se représentait la concorde des évêques comme le résultat d'une entente ou d'un accord, fondé sur leur bon vouloir. L'élément personnel n'a pas d'importance, parce que la concorde des évêques découle de la nature même de l'épiscopat, de sa nature idéale et non pas empirique. Selon cette nature, l'épiscopat est seul et unique. Dans l'unité ontologique de l'épiscopat, il ne peut guère y avoir de discorde, parce que chacun de ses membres a la possession, ensemble avec les autres, de la chaire commune. Cette possession en commun *(in solidum)* exclut la discorde et exclut aussi le membre qui est en désaccord avec les autres ; à partir du moment où ce membre s'est trouvé en désaccord avec les autres, il perd sa part dans l'épiscopat, de sorte que la concorde de l'épiscopat et son unité restent intacts. L'éloignement de tel ou tel évêque de la « multiplicité unie par la concorde » des évêques

1. *Epist.* LIX, XIV, 2.
2. *De unit.*, V, 3.
3. *Epist.* LXVIII, IV, 2.

entraînait la chute de son église locale de l'église universelle, car l'un est mutuellement *(invicem)* lié à l'autre [1]. Ainsi, pour Cyprien, église universelle et église locale, d'une part, et épiscopat et évêque, d'autre part, sont des notions corrélatives.

2. La doctrine de Cyprien sur l'épiscopat, en tant que principe de l'unité de l'église universelle, nous fournit le signe empirique distinctif de cette dernière. En effet, selon Cyprien l'évêque est le signe de l'appartenance d'une église locale à la « catholica » : non pas l'évêque par lui-même, mais l'évêque faisant partie de la « multiplicité unie par la concorde » des évêques. C'est par l'intermédiaire de l'évêque que l'église locale qui lui est confiée se trouve dans la « catholica ». A son tour l'épiscopat est le signe distinctif empirique de la « catholica». Cyprien disait de l'Église qu'elle était un jardin fermé et une source scellée. Les limites de cet ensemble fermé sont tracées par l'épiscopat, et en dehors de ces limites il n'y a pas d'Église. D'autre part, les limites de l'église locale sont définies par celles du pouvoir de l'évêque. Seuls appartiennent à l'église locale ceux qui sont avec l'évêque, c'est-à-dire, ceux qui sont sous son pouvoir. Cyprien l'a exprimé très clairement dans sa formule célèbre: «L'évêque est dans l'Église et l'Église dans l'évêque, et si quelqu'un n'est pas avec l'évêque, il n'est pas dans l'Église » [2].

3. La thèse de Cyprien sur l'épiscopat, en tant que signe distinctif empirique de l'appartenance d'une église à l'église universelle, a conservé sa valeur jusqu'à présent. Telle ou telle église locale fait partie de la « catholica », si son évêque est en communion avec tout l'épiscopat. Cette appartenance revêt deux formes : pour l'église catholique elle est conditionnée par la communion avec l'évêque de Rome, transformée en soumission juridique à ce dernier, et pour l'église orthodoxe, elle est conditionnée par la communion avec le chef de l'église autocéphale, dont fait partie l'église locale. Cette communion avec le chef de l'église autocéphale a également acquis le caractère d'une soumission

1. *Epist.* LXVI, VIII, 3.
2. *Epist.* LXVI, VIII, 3.

juridique. A leur tour les églises autocéphales sont en communion l'une avec l'autre sans être juridiquement soumises l'une à l'autre.

V

1. Dans l'ordre d'idées de l'ecclésiologie universelle, l'Église de Dieu sur terre est un organisme universel, embrassant toutes les églises locales qui existent sur la terre. Tous les attributs de l'Église : la sainteté, l'unité, la catholicité et l'apostolicité se rapportent à cet organisme universel. Les églises locales, en tant que parties de l'église universelle, ne possèdent pas elles-mêmes ces attributs ; elles ne les possèdent qu'à travers l'église universelle, à condition d'en faire partie. Telle est la thèse fondamentale de Cyprien ainsi que celle de l'ecclésiologie universelle moderne. Cependant, il existe une autre thèse opposée à celle de Cyprien : tous les attributs de l'Église que je viens d'indiquer appartiennent à l'église locale. Cette thèse, nous la trouvons dans l'ecclésiologie primitive que j'appelle eucharistique [1]. La différence fondamentale entre l'ecclésiologie universelle et l'ecclésiologie eucharistique consiste justement dans l'opposition entre ces deux thèses, qui se reflète tout naturellement dans le conception de l'unité de l'Église, et surtout du principe de cette unité.

En tant que corps du Christ, l'Église se manifeste dans toute sa plénitude dans l'assemblée eucharistique de l'église locale, parce que le Christ est présent dans l'Eucharistie dans la plénitude de son Corps. Voilà pourquoi l'église locale possède toute la plénitude de l'Église, autrement dit, elle *est* l'Église de Dieu en Christ. La plénitude de la nature de l'Église conditionne son unité, qui trouve son expression dans l'assemblée eucharistique de chaque église locale. Primitivement il y avait, dans chaque église locale, une seule et unique assemblée eucharistique. Ce

1. Sur l'ecclésiologie eucharistique voir mes études : *Le Sacrement de l'Assemblée*, dans *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1956, Heft 4 ; *L'apôtre Pierre et l'évêque de Rome*, dans *Theologia*, vol. XXVI, Athènes, 1955 ; *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, dans *Istina*, 1957, n° 4 ; *L'Église qui préside dans l'Amour*, dans *La primauté de Pierre dans l'église orthodoxe*, Neuchâtel, 1960, et plusieurs études en russe.

n'est pas là un hasard de l'histoire ou le témoignage d'un développement insuffisant de l'organisation ecclésiale. C'était, au contraire, l'expression de la thèse fondamentale de l'ecclésiologie eucharistique : l'Église est là où est l'assemblée eucharistique. On peut aussi formuler cette thèse d'une autre façon : là où est l'Eucharistie, là est l'Église de Dieu, et là, où est l'Église de Dieu, là est l'Eucharistie. Il s'ensuit que l'assemblée eucharistique est le signe distinctif empirique de l'Église. Ceux qui prennent part à l'assemblée eucharistique d'une église locale, appartiennent à cette église. Donc, les limites empiriques de l'Église sont déterminées par les limites de l'assemblée eucharistique.

En affirmant que l'assemblée eucharistique est le principe de l'unité de l'Église, on n'exclut pas la thèse mentionnée plus haut, et selon laquelle c'est l'évêque qui est le signe distinctif empirique de l'église locale, parce que l'évêque est inclus dans le concept de l'Eucharistie. Selon sa nature même l'assemblée eucharistique ne peut guère exister sans son président ou, d'après la terminologie établie par l'usage, sans l'évêque. La base du ministère de l'évêque, c'est l'assemblée eucharistique, ce qui veut dire que l'évêque, c'est celui qui préside l'assemblée eucharistique. Par conséquent, lorsque nous parlons de l'assemblée eucharistique, nous parlons de l'évêque. Selon l'ecclésiologie universelle, l'évêque, en tant que principe de l'unité de l'église locale, n'est pas inclus dans l'assemblée eucharistique, mais il est considéré par lui-même, parce que cette ecclésiologie le détache de l'assemblée eucharistique. Cette différence, insignifiante à première vue, a eu des conséquences énormes, pour toute l'organisation ecclésiale, et surtout pour la notion de l'unité de l'Église. Selon l'ecclésiologie eucharistique, l'unité de l'Église est une véritable unité, parce que c'est l'unité du Corps du Christ, autrement dit, du Christ lui-même, et trouve son expression concrète dans l'assemblée eucharistique. Dans l'ecclésiologie universelle, un tel principe n'est pas applicable, car dans l'Église, comprise comme un organisme universel, il n'y a pas, et il ne peut pas y avoir, d'assemblée eucharistique universelle [1]. Donc,

1. Voir mon article : *Statio orbis*, dans *Irénikon*, 1962.

d'après cette ecclésiologie, le principe de l'unité de l'Église ne réside pas, comme nous l'avons vu, dans l'Église elle-même, mais seulement dans un de ses éléments, c'est-à-dire, l'épiscopat. Notons que cet élément, tout en étant le plus essentiel pour l'Église, ne la manifeste pas entièrement. Ainsi les limites de l'église universelle sont définies par celles du pouvoir de l'épiscopat. Tout ce qui est en dehors de l'épiscopat se trouve hors des limites de l'Église, ce qui nous amène inévitablement à conclure que telle ou telle société hérétique ou schismatique se trouve en dehors de l'Église, même s'il y a une assemblée eucharistique. Ainsi, selon l'ecclésiologie universelle, l'épiscopat ne se trouve pas à l'intérieur de l'assemblée eucharistique, mais au-dessus de cette dernière.

2. Depuis le début de leur existence chaque église locale s'affirmait comme autonome et indépendante. C'est là un fait historique indiscutable, et personne ne le conteste maintenant. L'autonomie et l'indépendance des églises locales ne sont pas dues au hasard du processus historique, mais représentent un fait interne de la vie ecclésiale, fait qui découle de la nature même de l'Église. La multitude des églises indépendantes et autonomes n'était cependant pas dispersée, au contraire, elle était réunie. C'est là un autre fait historique, et il est peu probable qu'on le conteste maintenant. L'union des églises locales n'était pas provoquée par des facteurs extérieurs, du genre de ceux qui ont provoqué plus tard la formation des régions canonico-administratives, mais par des raisons internes qui découlaient de la nature même des églises locales. Chaque église locale réunissait en elle seule toutes les églises locales, car elle possédait toute la plénitude de l'Église de Dieu, et toutes les églises locales ensemble sont réunies, parce que dans toutes les églises demeure la même Église de Dieu. Voilà pourquoi cette union des églises locales a un caractère tout à fait à part : ce n'est pas une association de parties de l'Église ou de diverses églises, mais la réunion de différentes manifestations de l'Église de Dieu dans la réalité empirique, c'est-à-dire que c'est la réunion de l'Église de Dieu avec elle-même, au moyen de ses diverses manifestations. Dans le domaine de l'ecclésiologie eucharistique le principe de l'union des églises locales, ainsi que

celui de l'unité de l'Église de Dieu, se trouve dans l'église locale elle-même.

3. Cette union des églises locales n'était pas une valeur abstraite, mais un fait réel de l'existence des églises locales. Grâce à cette union il était exclu qu'une quelconque église locale se renferme sur elle-même : elle ne pouvait pas vivre isolément des autres et ne pouvait pas rester étrangère à ce qui se passait dans d'autres églises. Elle ne pouvait pas le faire, parce que tout ce qui se passe dans une église, se passe aussi dans les autres églises, autrement dit tout se passe dans l'Église de Dieu en Christ. Au point de vue empirique, cela veut dire que chaque église locale acceptait tout ce qui se passait dans une autre église, et toutes les églises acceptaient tout ce qui se passait dans l'une d'entre elles. Toute la multitude – liée – par – l'Amour des églises s'appropriait tout se qui se faisait dans chacune des églises qui appartenaient à cette union. Cette acceptation, ou, pour employer un terme plus habituel, mais avec une nuance légèrement juridique, cette réception n'avait cependant rien de juridique, ni même d'humain en général. C'était le témoignage d'une église locale, dans laquelle demeure l'Église de Dieu, sur ce qui s'accomplit dans d'autres églises dans lesquelles l'Église de Dieu demeure aussi, c'est-à-dire c'est le témoignage de l'Église sur elle-même, ou le témoignage de l'Esprit sur l'Esprit qui demeure dans l'Église. En acceptant tout ce qui s'accomplit dans une autre église, une ou plusieurs églises locales témoignent que tout ce qui se passe en elle est conforme à la volonté de Dieu et se passe, par conséquent, dans l'Église de Dieu en Christ. En raison de quoi, même une petite église locale d'une petite ville vivait dans la plénitude de la vie ecclésiale ; elle avait, en effet, pleine conscience de ce qu'elle n'était pas une petite particule d'un grand ensemble, mais un ensemble dans lequel tout s'accomplit : ce qui se passe directement en elle-même, et se qui se passe dans toute l'union des églises. La plénitude et l'unité de l'Église étaient senties et vécues par chaque église locale.

En principe, chaque acte ecclésial d'une église était soumis à la réception des autres églises, mais cette réception avait un caractère nettement empirique seulement s'il s'agissait de ques-

tions particulièrement graves et discutables. Dans les autres cas l'église locale savait, grâce à une connaissance spéciale, que tout ce qui s'accomplit en elle, est accepté par les autres églises. En possédant le témoignage de l'Esprit sur elle-même, elle savait que ce même Esprit témoigne de la même chose dans chacune des autres églises. Lorsqu'il y avait réception, elle se bornait habituellement aux églises principales, et surtout à l'église qui avait la priorité dans une union d'églises locales. Les autres églises suivaient les églises principales [1].

4. La notion même de la réception indique que les églises locales pouvaient non seulement recevoir ce qui s'accomplissait dans une autre église, mais aussi refuser de le faire envers une ou plusieurs autres églises. En refusant d'accepter tel ou tel acte ecclésial, les églises locales témoignaient que cet acte ne se passait pas dans l'Église de Dieu. Ce refus n'était pas un châtiment, mais exprimait seulement le désir d'aider une église locale plus faible qui avait toléré des irrégularités en son sein [2]. Si ce refus de réception atteignait son but, c'est-à-dire si l'église locale désavouait ses actes irréguliers, la concorde se trouvait rétablie dans l'union-liée-par-l'Amour des églises locales. Si, au contraire, l'église locale refusait l'aide qui lui était proposée et, malgré la « non-réception » de ses actes, ne renonçait pas à ses décisions, il pouvait arriver que la communion entre cette église et les autres églises locales soit rompue. Cette église se trouvait alors en dehors de l'union - liée - par - l'Amour des églises locales : elle cessait de vivre d'une vie commune avec les autres églises, se refermait sur elle-même et s'isolait des autres. Cet isolement d'une ou de plusieurs églises indiquait que la vie ecclésiale y était irrégulière, parce que l'isolement témoignait de l'affaiblissement de l'Amour et de la concorde dans cette église. Presque depuis le début de l'existence des églises locales, il y

1. Sur le rôle de l'église qui a la priorité voir mon étude déjà citée : *L'Église qui préside dans l'Amour*.

2. L'épître de Clément de Rome est l'œuvre la plus ancienne et la plus connue où s'exprime le désir de venir en aide à une église qui a toléré chez elle des actes irréguliers non acceptés par l'église de Rome, en tant qu'église qui possède la priorité.

eut des cas de rupture de communion. Du point de vue de l'ecclésiologie eucharistique des faits de ce genre trouvent leur explication : en effet, l'assemblée eucharistique de chaque église locale est une manifestation idéale de l'Église de Dieu. Dans les autres actes de sa vie, l'église locale s'approche plus ou moins d'une manifestation pleine et parfaite de l'Église. C'est là le résultat de la tension eschatologique, dans laquelle l'Église demeure dans le monde : en effet, l'Église est déjà le commencement d'un nouvel éon, tout en demeurant dans l'ancien. En raison de quoi, il peut toujours y avoir, dans une église locale, qui admet chez elle certaines irrégularités, tel ou tel écart, provisoire ou permanent.

5. Que veut dire cette « sortie » de l'entente-unie-par-l'Amour des églises locales, cette non-participation à l'harmonie, cet éloignement qui résulte de la cessation de la communion fraternelle ? Pour Cyprien, et aussi pour l'ecclésiologie universelle moderne, une pareille déchirure signifiait que l'église qui s'était « éloignée » était définitivement coupée du corps universel de l'Église. Il semblait à Cyprien (et ce point de vue est toujours valalble) qu'il était tout à fait possible de séparer une église égarée ou son évêque de l'Église universelle, parce qu'il existait, selon son opinion, un pouvoir suprême de l'Église qui pouvait accomplir l'acte de la séparation. Du point de vue de l'ecclésiologie eucharistique de pareilles « excommunications » sont impossibles : au-dessus des églises locales, en tant que manifestations de l'Église de Dieu, il n'y a pas, en effet, de pouvoir qui lui serait supérieur, comme il n'y a pas de pouvoir qui serait supérieur à toute l'union des églises. Une église locale ne peut pas amputer une autre église de l'Église, parce que cela voudrait dire que l'Église s'excommunie elle-même. Toute l'union des églises locales ne peut pas non plus le faire, car elle n'est pas supérieure à une seule église locale. La cessation de la communion fraternelle entre l'union des églises locales d'une part et une ou plusieurs églises d'autre part ne veut pas dire autre chose que ce que contient la notion de « cessation de relations », quelles qu'elles soient, avec cette, ou ces églises, rien de plus. Avant tout, il y a la cessation de la communion eucharistique, qui consiste en ce que l'évêque de

l'église locale, avec laquelle les relations sont rompues, et, à travers lui, tous les autres membres de cette église sont privés de la possibilité de prendre part aux assemblées eucharistiques des autres églises locales, et vice-versa, aucun des membres des autres églises ne pouvait plus prendre part à l'assemblée eucharistique de cette église. Il est d'ailleurs à noter que, dans l'église ancienne, les cas de participation réelle aux assemblées eucharistiques d'autres églises étaient assez rares : cela arrivait surtout, si des membres d'une église déménageaient de façon provisoire ou permanente [1].

Comme résultat de la rupture de communion, les actes de l'église « en rupture de communion » n'étaient plus « reçus » par les autres églises. Il est à remarquer ici qu'à cette époque personne ne posait la question de la validité des sacrements accomplis dans l'église « en rupture de communion ». Parmi les actes qui devaient être « reçus » il y avait notamment l'établissement des évêques. En cas de rupture de communion les établissements des évêques n'étaient plus « reçus » et « certifiés » par les autres églises : il en découlait que les évêques des autres églises ne pouvaient plus être en communion avec l'évêque établi dans l'église « en rupture de communion ». Cependant, on ne posait pas ainsi la question de la validité du sacrement de la consécration, mais celle de la réception. Tout ce que l'on pourrait dire, c'est que les autres églises ne savaient pas si l'établissement était valable ou non. Cyprien a posé le premier la question de la validité des sacrements accomplis dans les communautés schismatiques. Cette question a dû se poser inévitablement pour lui, car il jugeait du point de vue de l'ecclésiologie universelle. La position du pape Étienne qui nous est parvenue interprétée par Cyprien, a été conditionnée par les prémisses de l'ecclésiologie ancienne pour laquelle une pareille question n'existait pas.

La nature de la rupture dans la communion fraternelle indique

1. La notion ancienne de la communion eucharistique ne concorde pas du tout avec la notion moderne de « l'intercommunion », et ce pour la simple raison que la seconde notion n'existait pas. Jamais, dans l'église ancienne, on n'organisait d'assemblées spéciales pour tel ou tel groupe. L'assemblée eucharistique était organisée par l'église locale, et non pas en dehors de cette dernière.

que l'église locale privée de communion avec les autres églises cesse, pour ainsi dire, d'exister pour ces dernières, car il n'existe plus de liens grâce auxquels cette communion se réalise ; mais elle ne cesse pas de rester en soi Église de Dieu malgré sa situation isolée. Si nous pensons qu'une telle église locale n'est plus l'Église, nous renonçons par cela même au seul signe distinctif d'après lequel nous pouvons juger de l'existence d'une Église : là, où est une assemblée eucharistique, là demeure le Christ et là est l'Église de Dieu en Christ. Ce signe est applicable non seulement aux églises qui font partie de la multitude-des-églises-liées-par-l'Amour et la concorde, mais aussi à celles qui s'en sont séparées. Si ce signe ne servait d'indice qu'à l'intérieur de l'entente-liée-par-l'Amour, l'assemblée eucharistique aurait perdu sa valeur absolue et ne serait qu'un signe distinctif relatif : dans certains cas, l'assemblée eucharistique serait un signe de l'Église, et dans d'autres elle ne le serait pas. Quant aux églises avec lesquelles la communion a été rompue, parce que leur assemblée eucharistique, ayant changé de nature, avait cessé d'être ce qu'elle devait être, la question de la communion ou de la non-communion avec cette église est levée, parce que l'objet même de la communion n'existe plus. Pour toute l'entente des églises, de pareilles églises locales cessent d'être des églises, parce que l'Église de Dieu ne peut y demeurer. Nous ne pouvons rien dire de plus à ce sujet, car il nous est donné seulement de savoir que l'Église est là où est l'assemblée eucharistique.

La cessation de la communion fraternelle avec une ou plusieurs églises locales, tout en étant très douloureuse et tout en témoignant d'une situation irrégulière de ces dernières, n'est cependant pas une rupture de l'unité de l'Église de Dieu, parce que cette unité se manifeste, comme il a été dit plus haut, dans chaque église locale. C'est l'unité de l'église elle-même, et non pas l'unité de ses manifestations dans la vie empirique.

6. Une pareille thèse de l'ecclésiologie eucharistique n'est pas une espèce de spéculation théologique. Elle trouvait son expression dans la vie historique non seulement avant Cyprien, qui a été le promoteur de l'ecclésiologie universelle, mais aussi après lui, jusqu'au moment où l'ecclésiologie universelle s'est

définitivement affirmée et où l'idée de la rupture de la communion fraternelle a été obscurcie par celle de la séparation de telles ou telles églises de l'organisme universel. Je me bornerai à citer quelques faits historiques. Il est d'ailleurs à noter que nos connaissances sur la pratique de la période pré-nicéenne sont peu nombreuses et pas toujours précises. Tout d'abord je dois parler des controverses pascales de l'époque du pape Victor. Malgré toute une série d'imprécisions, il est, semble-t-il, indubitable que l'église de Rome, en la personne du pape Victor, avait refusé d'accepter la pratique des églises d'Asie Mineure concernant la célébration de Pâques. Toutes les autres églises suivirent Rome. Alors le pape s'adressa avec une exigence ou, plus exactement, avec une proposition à l'église d'Ephèse (qui était alors l'église dirigeante en Asie Mineure) de renoncer à sa pratique. Il n'y avait rien d'extraordinaire dans les actes de Victor. Ainsi, Clément de Rome s'était adressé avec une exigence du même genre à l'église de Corinthe au sujet de la destitution d'un ou de plusieurs presbytres. Il n'y a presque pas de doute que l'église de Corinthe ait suivi la proposition de Clément, et qu'ainsi la question a été liquidée. Quant à Polycrate d'Ephèse, il refusa d'accepter la proposition de Victor. Comme résultat, il y eut rupture de communion entre l'église de Rome et toutes les autres, d'une part, et les églises d'Asie Mineure, d'autre part. Eusèbe, notre unique source, homme d'une autre époque, il est vrai, dit que le pape a retranché (*ἀποτέμνειν*) ou avait eu l'intention de le faire, les églises d'Asie Mineure de l'unité commune (*τῆς κοινῆς ἑνώσεως*) [1]. Les historiens modernes parlent d'excommunication de ces églises. Si nous attribuons à ce terme sa signification moderne, c'est absolument inexact [2]. Le pape n'avait voulu faire, et, paraît-il, n'avait vraiment fait, qu'une seule chose : il avait rompu effectivement la communion avec les églises d'Asie Mineure, grâce à quoi ces églises se trouvèrent en dehors de l'union des églises locales. Les hommes de cette époque, et, en particulier, le pape Victor lui-même, étaient bien loin de penser que les

1. EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, V, XXIV, 9.
2. Par ex. Bardy dans sa traduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe et Lebreton dans l'*Histoire de l'Église* de Fliche et Martin.

églises asiatiques eussent cessé, après cette rupture de communion, d'être l'Église de Dieu, et que par conséquent les sacrements accomplis dans ces églises ne fussent plus valables. Le seul résultat de la rupture fut que les églises asiatiques furent isolées des autres églises, ce qui explique, probablement, qu'elles quittèrent pour quelque temps la scène de l'histoire. Du moins nous ne savons rien de ces églises jusqu'au concile de Nicée.

Ensuite, Eusèbe nous dit que beaucoup d'évêques n'étaient pas d'accord avec Victor. Eusèbe nous laisse entendre clairement qu'ils n'étaient pas d'accord non pas sur le refus de recevoir la pratique des églises asiatiques, mais sur la rupture de communion avec ces dernières. Eusèbe dit qu'ils conseillèrent à Victor « d'avoir souci de la paix, de l'union avec le prochain, de la charité »[1]. Parmi ces évêques se trouvait aussi Irénée de Lyon, et Eusèbe cite des passages de l'épître de ce dernier. D'abord, selon Eusèbe, Irénée exhorte Victor de ne pas retrancher de la communion des Églises de Dieu toutes entières. Le même Eusèbe dit qu'Irénée avait été un partisan de la pratique romaine concernant la célébration de Pâques. Donc, Irénée qui écrivait au nom de l'église de Lyon, refusait de recevoir, comme Victor, la pratique asiatique, mais il pensait que ce refus ne devait pas entraîner la rupture de communion. « Les presbytres antérieurs à Soter, disait notamment Irénée, qui ont dirigé l'église que tu gouvernes aujourd'hui, c'est-à-dire Anicet, Pie, Hygin, Télesphore, Xyste n'ont pas non plus gardé eux-mêmes (le quatorzième jour ?) et ils n'ont pas imposé (leur usage) à ceux qui étaient avec eux... Personne cependant ne fut jamais rejeté à cause de cette conduite »[2]. A cette occasion, Irénée raconte en détail l'histoire de la visite que Polycarpe fit au pape Anicet. Nous ne savons pas, il est vrai, quel avait été le sujet de la « discussion » entre eux, mais il est bien certain qu'il s'agissait de la célébration de Pâques, car autrement Irénée n'en aurait pas parlé dans son épître à Victor concernant cette célébration. « Le bienheureux Polycarpe, raconte Irénée, ayant fait un séjour à Rome sous Anicet, ils eurent l'un avec l'autre d'autres divergences sans importance,

1. Eusèbe, *l. c.*, V, XXIV, 10.
2. Eusèbe, *l. c.*, V, XXIV, 14-15.

mais ils firent aussitôt la paix, et sur ce chapitre ils ne se disputèrent pas entre eux. En effet, Anicet ne pouvait pas persuader Polycarpe de ne pas observer ce que...il avait toujours observé ; et Polycarpe de son côté ne persuada pas Anicet de garder l'observance ; car il disait qu'il fallait retenir la coutume des presbytres antérieurs à lui. Et les choses étant ainsi, ils communièrent l'un avec l'autre, et à l'église Anicet céda l'Eucharistie Polycarpe, évidemment par déférence ; ils se séparèrent l'un de l'autre dans la paix ; et dans toute l'église on avait la paix, qu'on observât ou non (le quatorzième jour ?) » [1]. Je me suis permis de citer ces passages de l'épître d'Irénée, car elle est de la plus haute importance pour moi. Voilà ce que je voudrais souligner dans ce récit : l'église de Rome, en la personne du pape Anicet, avait refusé d'adopter la pratique de l'église de Smyrne au sujet de la célébration de Pâques ; de même celle de Smyrne avait refusé d'adopter la pratique de l'église de Rome. N'oublions pas qu'à cette époque l'église de Rome était déjà celle qui avait la priorité : donc, son refus de réception devait avoir une importance énorme. Cependant, ce refus n'entraîna pas la cessation de la communion entre les deux églises : pour en témoigner, Irénée cite le fait qu'Anicet avait autorisé Polycarpe à célébrer l'Eucharistie dans son église. Le refus de réception de la part de toute l'union-liée-par-l'Amour des églises locales de ce qui se passe dans une ou plusieurs églises peut entraîner la rupture de la communion, si ces églises ne veulent pas renier ce qui n'a pas été accepté par le reste des églises. Cependant, cette rupture n'est pas automatique. La communion peut ne pas être rompue, car la rupture est une preuve de l'appauvrissement de « la paix, de l'union et de l'Amour » entre les églises. L'exemple de ce qu'on appelle les controverses pascales montre qu'un seul et même fait a une fois entraîné la rupture, et une autre fois il ne l'a pas fait. La réception est un témoignage de l'Église sur ce qui se passe dans l'Église. La rupture de la communion est un acte séparé, un acte qui n'est pas forcément lié au refus de réception et qui doit être, à son tour, confirmé par l'Église. Cette confirmation, ou réception, est d'autant plus nécessaire que, souvent, c'est la volonté des hom-

1. *Ibid.*, 16-17.

mes qui entraîne l'acte de la rupture, provoqué par des raisons purement humaines. La réception est une sorte d'aide apportée par une église forte à une église plus faible : elle devient ainsi l'expression de l'Amour entre elles. Quant à la rupture de la communion, souvent, elle n'est pas une aide, mais plutôt un moyen d'atteindre tel ou tel but de politique ecclésiale.

Passant des controverses pascales aux controverses baptismales de l'époque de Cyprien de Carthage, nous trouvons une situation analogue à celle de l'époque du pape Victor. En la personne du pape Étienne, l'église de Rome avait refusé de recevoir la décision de l'église de Carthage sur l'admission dans l'Église des hérétiques et des schismatiques. Nous ne savons pas comment ces controverses se sont terminées au juste. En tout cas, penser qu'Étienne avait excommunié les églises africaines, aurait été un anachronisme inadmissible. Tout ce qu'il avait pu faire (et ce qu'il avait probablement fait), c'était de rompre la communion avec ces églises. Évidemment la question de savoir, si les églises africaines avaient cessé ou non d'être des églises, ne se posait même pas à son esprit, de même que la question de la validité des sacrements qui y étaient célébrés. En ce qui concerne Cyprien lui-même, sa situation était tout particulièrement difficile. Du point de vue de la doctrine de Cyprien sur l'Église, Étienne était sorti de la « concors numerositas » et, par conséquent, s'était retiré lui-même de l'Église. Mais Cyprien n'osa pas envisager la question de ce point de vue : en effet, de quelle manière l'église qui, selon la parole de Cyprien lui-même était « ecclesiae catholicae matrix et radix » [1], pourrait-elle se trouver en dehors de l'organisme universel de l'Église ? Dans sa discussion avec Étienne, Cyprien a donc dû revenir aux positions de l'ancienne ecclésiologie et considérer l'église romaine comme n'étant pas en communion avec les églises africaines. Le grand concile africain de 256 aboutit à une victoire de Cyprien à l'intérieur même du concile, mais ce fut une faillite pour son système ecclésiologique.

Il me semble pouvoir terminer mon bref aperçu historique sans parler des événements qui ont eu lieu avant et après le premier concile de Nicée, jusqu'en 381. Il est, en effet, très difficile de

1. *Epist.* XLVIII, III, 1.

comprendre ce qui s'est passé à cette époque. C'était une véritable cascade d'excommunications d'évêques, mutuelles pour la plupart du temps, et on ne peut pas du tout parler de réception de ces excommunications. La réception a été remplacée par le droit qui se manifesta avec une particulière netteté dans les décisions des nombreux conciles de l'époque. Et même, ce qui est encore plus triste, la réception a été supplantée par l'arbitraire tout court.

VI

1. Le terrain me semble suffisamment déblayé pour pouvoir passer à la question essentielle de la présente étude : quelles sont les relations entre l'église catholique et l'église orthodoxe considérées du point de vue de l'ecclésiologie eucharistique ? Il est clair, des pages qui précèdent, que ces relations sont définies par l'absence de communion fraternelle entre les deux églises. Cette absence de communion est un fait historique exceptionnel. En effet, ce que nous avons devant nous, ce n'est pas une rupture de communion d'une ou de plusieurs églises avec une autre ou d'autres églises locales. D'une part, nous voyons l'église catholique qui, grâce au développement de son organisation ecclésiale est devenue un immense ensemble canonico-administratif, et d'autre part, c'est une série d'églises autocéphales, qui ne forment pas un ensemble pareil. L'église catholique n'est en communion avec aucune des églises orthodoxes, de même qu'aucune église orthodoxe n'a de communion avec l'église catholique. En fait, la ligne de séparation entre les deux églises coïncide avec les frontières géographiques et culturelles entre l'Orient et l'Occident. Il est indubitable que ces facteurs géographiques ont eu leur influence sur la rupture de la communion entre les deux groupes d'églises, mais de nos jours ils ont, dans une large mesure, perdu leur importance primordiale. Cependant, je trouve qu'il est erroné de considérer, comme on le fait quelquefois, ces facteurs comme presque décisifs, et de penser qu'ils avaient déterminé l'inéluctabilité du processus de la séparation entre l'église d'Orient et celle d'Occident. Historiquement il n'y avait aucune

inéluctabilité et il ne pouvait y en avoir. Si elle avait existé, elle aurait dû se faire sentir dès le tout début, et non pas après de longs siècles. Il faut y ajouter que la rupture de communion avait eu lieu non seulement entre l'Orient et l'Occident, mais aussi, dans une moindre mesure, au sein des églises occidentales et au sein des églises orientales.

2. La cessation de la communion entre l'église catholique et l'église orthodoxe est un fait historique. Comment comprendre et juger ce fait est plus important que le fait lui-même. Que veut dire la rupture de communion entre ces deux groupes d'églises ? Du point de vue de l'ecclésiologie eucharistique, la rupture de communion est vraiment une rupture de communion entre des *églises*, et non pas une rupture entre des églises et des groupes de communautés dont la nature ecclésiale n'est pas reconnue, du moins entièrement. Pour l'ecclésiologie eucharistique, l'église orthodoxe et l'église catholique sont toutes deux des Églises, ou, pour être plus exact, chaque église locale de chacun de ces deux groupes reste une Église, que ce soit avant ou après la « séparation », J'ai mis « séparation » entre guillements, car en réalité il n'y a pas eu et il n'y a pas de séparation. L'Église de Dieu restait toujours et reste une et unique. La rupture de la communion n'a pas pu provoquer la division de l'Église qui, de par sa nature, ne peut pas être divisée en parties. On peut donc admettre le terme habituel de « séparation » seulement pour désigner autrement la rupture de communion qui avait provoqué la séparation entre l'église catholique et l'église orthodoxe. Chaque groupe s'est replié sur lui-même, vit de sa propre vie et ne s'intéresse pas à l'autre, si ce n'est que pour lutter l'un contre l'autre et s'accuser mutuellement d'hérésie. C'est là un manque de plénitude dans la vie ecclésiale qui n'affecte cependant pas la nature de l'Église de Dieu. Bien plus, c'est là une preuve de l'état de péché des églises locales dans la réalité empirique, parce qu'ainsi se trouve divisé ce que Dieu a uni en une unité liée par l'Amour ; mais cet état de péché n'affecte pas non plus « l'Una Sancta ».

Du moment que l'église orthodoxe et l'église catholique restent toutes les deux des Églises de Dieu, il ne peut pas être question, bien entendu, de la validité des sacrements dans l'une ou l'autre

des églises. Les sacrements sont valables à l'intérieur de chaque église. Pour l'autre église ils ne sont pas « témoignés » et « reçus », à cause de l'absence de communion entre les deux églises.

3. Pourquoi, quand et comment a eu lieu la rupture de la communion entre les deux églises ? Je n'ai pas la possibilité d'examiner ici ces questions en détail, car il faudrait pour cela toute une étude spéciale. Je voudrais seulement faire deux remarques. Tout d'abord, au sujet de la date de 1054, en tant que date de la « séparation » des églises. Il est généralement admis de considérer cette date comme une date conventionnelle, parce que la « séparation » aurait eu lieu soit avant, soit après 1054. Ce n'est juste qu'en partie. Toute rupture de communion est toujours liée à une date définie. L'an 1054 a bien été la date à laquelle la rupture de la communion entre Rome et Constantinople est devenue un fait accompli, et cette communion n'a pas repris jusqu'à nos jours, malgré plusieurs tentatives faites dans cette direction. La question se pose tout autrement lorsque l'on se demande, si la « séparation » a été ou non tout à fait inattendue. Il est certain que la séparation a été préparée par l'histoire qui l'a précédée. Bien plus, la communion avait déjà été souvent rompue avant la date de 1054. Il va de soi que la rupture de communion entre Rome et Constantinople ne s'étendit pas tout de suite à toutes les églises orientales et occidentales, et surtout il faut noter que la rupture de communion entre les deux grandes églises n'a pas du tout été comprise d'emblée par la conscience ecclésiale, qui ne s'habitua que fort lentement au fait de la « séparation ».

La seconde remarque a trait à la question de savoir ce qui, au juste, s'était passé en 1054, quel était le fait qui a entraîné la « séparation ». Il aurait été plus juste de formuler cette question de la façon suivante : quels étaient les nouveaux facteurs survenus au début du XIe siècle qui auraient pu être la cause de la séparation de 1054 ? Laissons de côté les questions de politique concernant l'église et l'État, et notons qu'aucune nouvelle divergence dogmatique n'avait surgi à cette époque, qu'aucun usage nouveau, concernant la vie de l'Église ou la pratique liturgique ne s'était formé. La polémique engagée après la « séparation » tourna autour des divergences qui avaient déjà existé pré-

cédemment : on dirait que le but de cette polémique était de justifier la « séparation », et non pas de l'expliquer. Une connaissance même superficielle de ces œuvres polémiques ne peut que provoquer maintenant un sourire triste, sous lequel se cache le sentiment du tragique de la « séparation », résultat de la volonté pécheresse des hommes, qui a consciemment ou inconsciemment déchiré l'unité des églises.

4. Sans juger du point de vue confessionnel (autant que cela est possible pour un théologien), nous devons admettre que, dans la discussion entre les églises catholique et orthodoxe, la position de l'église orthodoxe est plus favorable que celle de l'église catholique romaine. Tant dans la théologie que dans la vie orthodoxe il n'y a rien que l'église catholique n'aurait pu accepter, parce que l'église orthodoxe n'a rien introduit de vraiment nouveau dans la vie ecclésiale, à comparer avec ce qu'elle avait contenu au début du XIe siècle. Pour justifier la rupture de la communion du côté catholique, l'église catholique invoque le fait que l'église orthodoxe n'accepte pas les doctrines qui ont reçu le caractère d'un dogme dans l'église catholique et qui se sont formées (à l'exception du « Filioque ») après la « séparation » des églises. A vrai dire, on ne peut pas parler de « non-acceptation » des doctrines qui séparent actuellement les églises, parce qu'elles se sont formées à l'époque où il n'y avait pas de communion entre elles. Si l'on fait des suppositions au sujet de « ce qui aurait pu arriver si... », on peut voir que ces doctrines ne seraient peut-être pas devenues des dogmes, si la communion n'avait pas été rompue. Il n'est guère nécessaire d'énumérer ces doctrines, et encore moins de les réfuter. A mon point de vue, ce qu'il y a de plus stérile et de plus nuisible pour la paix dans l'église, c'est bien la théologie polémique : au lieu de contribuer à surmonter la division, elle ne fait que la renforcer. Il n'y a pas de doute que, parmi les causes des divergences dogmatiques, la doctrine de la primauté de l'évêque de Rome et la doctrine de l'infaillibilité qui en découle sont de loin les plus importantes : les théologiens tant orthodoxes que catholiques sont d'accord à ce sujet. Et cependant, il est inconcevable que l'on puisse voir dans ces doctrines la cause essentielle de la division. Je sais que je risque de soulever

des objections, et même de provoquer de l'irritation, car je dois dire qu'à mon point de vue cette cause n'est pas une raison ecclésiale, mais une cause juridique, et en fin de compte ce n'est qu'une raison apparente, parce que dans l'Église il n'existe pas de pouvoir basé sur le droit.

5. J'aborde la dernière question que je voudrais traiter dans cette étude : la rupture de la communion entre l'église catholique et le groupe d'églises orthodoxes peut-elle être surmontée ? Je voudrais encore une fois souligner qu'il s'agit bien d'une rupture de communion entre *des églises* et non pas de relations entre une seule vraie Église et des parties de cette dernière qui s'en seraient détachées, tout en conservant certains « vestiges » de l'Église, et qui, à vrai dire, ne peuvent pas être appelées églises au sens intégral du mot. La rupture de la communion entre les églises, cause de la rupture de l'unité basée sur l'entente des églises locales, reste sur le plan empirique et ne touche pas les profondeurs de la vie ecclésiale. Selon l'ecclésiologie eucharistique, lorsque nous prenons part à l'assemblée eucharistique, nous sommes unis avec tous ceux qui, en ce moment, prennent part aux assemblées eucharistiques ; non seulement à celles de l'église orthodoxe, mais aussi à celles de l'église catholique, car partout on célèbre une seule et même Eucharistie, et non pas différentes Eucharisties. Nous l'avons complètement oublié, parce que, dans notre conscience, l'idée de l'unité eucharistique a été remplacée par celle de l'unité canonique. Il est vrai que, malgré notre division, nous ne sommes pas arrivés à nier mutuellement la validité de l'Eucharistie les uns chez les autres. Et encore, dans le courant de l'histoire il y a bien eu des cas regrettables à cet égard.

Les relations entre l'église catholique et l'église orthodoxe étant définies comme une cessation de la communion fraternelle entre elles, on peut dire que la reprise de cette communion aurait été la fin d'un grand schisme. Voilà une thèse tellement indiscutable qu'elle ne provoque aucune objection de quelque côté que ce soit. La pointe de la question est de savoir à quelles conditions peut se renouveler la communion entre les églises. La réponse la plus naturelle consisterait à dire que la reprise de la communion

serait possible, quand les causes qui ont provoqué la rupture de la communion ou qui la provoque actuellement, auront disparu, ou perdu leur importance. De prime abord, il peut sembler que la position de l'ecclésiologie universelle et de l'ecclésiologie eucharistique sont identiques à cet égard, mais, en réalité, il y a une profonde différence entre elles. L'élimination des divergences, surtout de caractère dogmatique, est la « condition *sine qua non* » pour le retour de la partie détachée de l'église au sein de l'unique église catholique, ou, plus exactement, la condition à laquelle la partie détachée peut redevenir Église. Tel est le point de vue de l'ecclésiologie universelle, tandis que pour l'ecclésiologie eucharistique il y a deux groupes d'églises qui possèdent pleinement la nature ecclésiale. La cessation de la communion entre elles est un résultat, qui dure toujours, de la non-acceptation de telle ou telle doctrine. J'ai dit plus haut que, quoique liés l'un à l'autre, ces deux actes sont cependant différents. En fait, un acte a suivi habituellement l'autre ; mais cela n'était pas absolument nécessaire. Le refus de « réception » peut ne pas entraîner la rupture de communion entre les églises. En tant qu'acte ecclésial, la rupture de communion doit correspondre à la volonté de Dieu ; en réalité, dans le courant de l'histoire, la rupture a été pour la plupart du temps le résultat de la volonté pécheresse des hommes, qui agissent pour des considérations de politique ecclésiale. La « séparation » de 1054 entre Rome et Constantinople n'a pas eu pour fondement des divergences de caractère dogmatique, parce que des divergences de ce genre avaient existé avant cette date et n'avaient pas empêché cependant la communion entre Rome et Constantinople, aussi précaire fut-elle. La séparation s'est produite non seulement pour des raisons de politique ecclésiale, mais aussi elle a été provoquée, dans une large mesure, par la mentalité des personnages qui ont joué un rôle dans ce drame. Admettons que la rupture entre Rome et Constantinople ait été justifiée ; cependant, elle n'a pas atteint le but que se propose toute rupture de communion et qui consiste à contribuer à lever les divergences dogmatiques. Au contraire, cette rupture a provoqué un isolement presque complet d'une église vis-à-vis de l'autre, et l'affaiblissement, et plus tard la cessation totale, des liens d'Amour qui doivent unir les églises.

Penser que l'anéantissement des divergences dogmatiques est la condition de la ré-union des églises, cela veut dire que l'on s'affirme dans la division. La conscience ecclésiale moderne, tant orthodoxe que catholique, conçoit, à de rares exceptions près, la séparation des églises comme un état pathologique, comme un péché envers l'Amour. Grâce à un effort de l'Amour et malgré les divergences, la communion entre les églises peut être renouvelée et la ré-union de l'église catholique et de l'église orthodoxe peut devenir possible. « Quand j'aurais le don de prophétie et que je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais la plénitude de la foi, une foi à transporter les montagnes, si je n'ai pas l'Amour, je ne suis rien » (*I Cor.* 13, 2). Par l'effort de cet Amour, l'église orthodoxe *peut* rétablir la communion avec l'église catholique, nonobstant les divergences dogmatiques, et sans exiger que l'église catholique renonce aux doctrines qui la distinguent actuellement de l'église orthodoxe, parce que « l'Amour est patient, l'Amour est plein de bonté. L'Amour n'est pas envieux, il n'est pas présomptueux, il ne s'enfle pas d'orgueil » (*I Cor.* 13, 4). Si l'église orthodoxe avait été en communion avec l'église catholique jusqu'au premier concile « du Vatican, elle aurait pu, sans accepter les décisions du concile, ne pas rompre la communion et couvrir par la vérité de l'Amour ce qui était, à son idée, la non-vérité du dogme. Si pour l'église catholique la vérité divine prime la volonté des hommes, elle *peut* consentir à ne pas exiger de l'église orthodoxe que cette dernière accepte les nouveaux dogmes. A l'intérieur d'elle-même elle serait restée ce qu'elle est aujourd'hui, en conservant le contenu et les doctrines qu'elle possède actuellement. Certainement, pour l'atteindre, il faut un effort de l'Amour, un grand sacrifice, une espèce de renonciation à soi-même. Renfermer la doctrine sur le pouvoir du pape dans les limites de la seule église catholique ce serait, pour l'église de Rome, le résultat d'un grand élan sacrificiel dans le but de rétablir l'entente-unie-par l'Amour des églises. Il ne s'agit pas du tout que l'église catholique doive reconnaître sa doctrine du pouvoir du pape comme un « theologoumenon » : le dogme serait resté dogme, mais un dogme non reconnu par d'autres églises. Si l'on pouvait mettre de côté tout ce qui s'est accumulé autour de cette doctrine et renoncer à toutes les outrances, la

conscience ecclésiale moderne serait prête à accepter ce que, dès le tout début, ce dogme contenait dans l'église ancienne [1]. Pour la conscience orthodoxe la doctrine du pouvoir du pape, y compris le dogme de l'infaillibilité, est une interprétation dogmatique erronée de la doctrine ancienne de l'Église et en particulier de celle de la réception. Ce n'est pas l'Occident, mais l'Orient qui, primitivement, a contribué au renforcement de l'importance de l'église romaine : c'est bien en Orient qu'un des grands évêques a solennellement proclamé, à la veille de son martyre, que l'église de Rome était celle « qui préside dans l'Amour » [2]. Il n'est guère nécessaire, pour la conscience orthodoxe, de minimiser la valeur de ce témoignage. Dans l'Amour, en tant qu'expression de l'essence de l'Église, et par l'Amour dans lequel l'Église vit, l'église de Rome est bien celle qui a la priorité. Son Amour s'étend en dehors de ses limites et se répand, tel un large torrent, sur toutes les églises. C'est de l'Orient que Rome a obtenu la reconnaissance de sa priorité, au moment où Rome ne l'exigeait pas encore. « L'Amour...ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal...excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout » (*I Cor.* 13, 5-7). Quand Rome exigea de l'Orient qu'il reconnaisse sa *primauté*, après avoir renoncé à l'Amour, parce qu'elle n'a pas voulu croire que l'Amour couvre tout et croit tout, après avoir mis le droit à la place de l'Amour, l'Orient refusa de suivre les exigences de Rome, non seulement parce que la Nouvelle Rome désirait posséder, elle aussi, la primauté, mais aussi à cause de la plénitude de l'Amour : la vie ecclésiale, dans ses profondeurs, ne peut pas renoncer à l'Amour, base de la vie, en faveur du droit.

Si, grâce à un élan sacrificiel de l'Amour de l'évêque de Rome, l'entente-liée-par-l'Amour des églises avait été rétablie, l'église de Rome aurait pu occuper dans cette entente de la multitude des églises la même place qu'elle y avait dans les temps anciens. Du point de vue de la politique ecclésiale empirique, Rome n'y aurait rien perdu, et même elle y aurait gagné. Pour les « poli-

1. Voir H. Alivisatos, *Les Conciles œcuméniques V, VI, VII et VIII*, dans *Le Concile et les Conciles*, Chevetogne 1960, p. 122.
2. Voir mon étude déjà citée *L'Église qui préside dans l'Amour*.

ticiens d'église » du Vatican, il devrait être clair que, après toute une série de tentatives infructueuses de ramener diverses confessions, l'orthodoxie surtout, au sein de l'église catholique, cet objectif ne peut pas être atteint. Grâce au rétablissement de l'unité liée par l'Amour et sans imposer par la contrainte la primauté, Rome aurait acquis bien plus par l'Amour que par le droit. De même qu'aux temps anciens, la valeur de la réception de l'église de Rome aurait été ce qu'elle avait été avant la « séparation » : la voix de Rome aurait été décisive à tous les points de vue. Cependant, ces considérations de politique ecclésiale, considérations qui découlent de la volonté humaine, qui ne devrait pas jouer de rôle dans l'Église, doivent reculer devant la nécessité de suivre la volonté de Dieu qui agit dans l'Église. La volonté de Dieu ne consiste-t-elle pas dans le rétablissement de la communion fraternelle entre les églises, communion qui a été rompue par la volonté des hommes ? S'opposer à la volonté de Dieu, voilà ce qui témoigne que l'église qui, malgré cette volonté, s'affirme dans la division, ne possède pas la vérité. La vérité est, au contraire, du côté de celle des églises, qui est actuellement consciente de sa culpabilité d'autrefois, cause de la séparation, et qui aspire à la restauration de l'union dans l'Amour des églises. Nous croyons que l'heure est proche, où l'église catholique, après avoir surmonté les passions humaines, tendra une main fraternelle à l'église orthodoxe, et que cette main ne restera pas suspendue dans l'air. En face de l'intransigeance dans laquelle nous vivons, l'Amour doit devenir le sentiment le plus fort pour qu'il puisse vaincre, par son exemple, cette intransigeance.

6. En disant que le renouvellement de la communion entre l'église catholique et l'église orthodoxe est possible malgré toutes les divergences qui existent actuellement, je ne veux cependant pas minimiser la valeur des formules dogmatiques, et encore moins prêcher l'indifférentisme ou le relativisme en matière de dogmes. Il ne s'agit pas de dogmes ; ils restent ce qu'ils sont. Il s'agit de la communion entre les églises. Si l'église orthodoxe avait renouvelé la communion avec l'église catholique, cela n'aurait pas entraîné le reniement des doctrines qui lui sont propres, ni l'obligation d'accepter celles de l'église catholique. Si

l'église catholique avait renouvelé la communion avec l'église orthodoxe, elle n'aurait pas été obligée de renoncer à ses doctrines. Le renouvellement de la communion entre les églises n'aurait pas surmonté les divergences dogmatiques, mais l'état de rupture de communion dans lequel se trouvent les deux églises ne peut pas non plus surmonter ces divergences et ne pourra jamais le faire. L'objection que l'on soulève habituellement contre la possibilité de la communion entre les églises consiste en ce que certains dogmes sont vrais, et d'autres sont faux. Cette objection manque son but, car personne ne discute à ce sujet-là. Le vrai problème consiste à savoir si les églises peuvent être en communion malgré leurs divergences dogmatiques. Bien sûr, idéalement, les églises locales devraient être en état d'harmonie dogmatique absolue, mais au cours de l'histoire cet idéal n'a jamais été réalisé. L'histoire ne connaît aucune époque où l'harmonie dogmatique ait été absolue : ni avant, ni pendant, ni après Nicée. A cette époque il y avait non moins de divergences entre les groupes qui étaient d'accord entre eux, qu'entre ceux qui étaient en désaccord. Il suffit de se souvenir de Marcel d'Ancyre, que défendait Athanase le Grand et Rome, par la suite. L'identité des formules dogmatiques c'est tout ce vers quoi nous pouvons aspirer, sans aucune garantie qu'une véritable concorde dogmatique soit à la base de cette identité. L'histoire des mouvements dogmatiques montre qu'une seule et même formule pouvait unir plusieurs églises dont la pensée dogmatique était cependant différente, et désunir celles entre lesquelles il n'y avait pas de divergences en ce qui concerne le contenu de la doctrine. Dans certains cas il est plus facile d'atteindre l'unanimité au point de vue dogmatique que d'établir l'identité des formules dogmatiques et dans d'autres cas c'est l'inverse qui a lieu. Certainement il est plus facile de trouver cette unanimité, tant en ce qui concerne le contenu que les formules des dogmes, entre les églises qui sont en communion fraternelle et qui vivent de la même vie ecclésiale, qu'entre celles qui ont rompu cette communion. A l'intérieur de l'unité-liée-par-la-concorde des églises, le refus de recevoir telle ou telle doctrine joue le rôle d'un frein, tandis que dans l'église divisée la réception perd automatiquement son importance. Nous oublions toujours que la rupture de commu-

nion provoquée par une cause quelconque, si légitime qu'elle soit, provoque à son tour une désunion encore plus grande.

Le rétablissement de la communion fraternelle entre l'église orthodoxe et l'église catholique dans l'état actuel des choses ne serait pas la négation de la division actuelle, qui serait ainsi considérée comme inexistante, mais serait une victoire sur cette division par la force de l'Amour, c'est-à-dire par l'Église et grâce à l'Église. La vraie cause de la séparation des églises ne se réduit-elle pas en fin de compte à ce que les uns ont perdu la vérité de la doctrine dogmatique et les autres la vérité de l'Amour, ou, peut-être, les uns et les autres ont perdu l'un et l'autre ? La vérité du dogme perdue par les uns ne témoigne-t-elle pas que les autres ont perdu la vérité de l'Amour, parce que la non-vérité dogmatique est souvent le résultat du refroidissement de l'Amour ? On ne peut pas rétablir la vérité de la doctrine dogmatique chez les autres sans avoir rétabli chez soi la vérité de l'Amour en Christ. Quand l'Amour sera redevenu le fondement de la vie dans toutes les églises, alors les divergences dogmatiques qui semblent actuellement insurmontables, seront levées à la lumière de cet Amour. Les peuples chrétiens ont placé la connaissance au-dessus de l'Amour, parce qu'ils ont oublié que « imparfaite est notre science, imparfaite aussi notre prophétie » (I *Cor.* 13, 9). Quand l'Amour sera placé plus haut que la connaissance, cette dernière deviendra plus parfaite elle aussi. La connaissance n'est pas contraire à l'Amour, et l'Amour n'exclut pas la connaissance, parce que dans l'Église nous concevons par l'Amour. Et lorsque chaque chrétien et tous les chrétiens auront compris tous ensemble que l'Amour est au-dessus de la division et que la division elle-même est un péché devant Dieu, alors la vérité de l'Amour, foulée aux pieds, sera rétablie, et par elle et par sa force, la vérité du dogme sera restaurée elle aussi.

* * *

« Le bienheureux Polycarpe ayant fait un séjour à Rome sous Anicet, ils eurent l'un et l'autre d'autres divergences sans importance, mais ils firent aussitôt la paix et sur ce chapitre ils ne se disputèrent pas entre eux. En effet, Anicet ne pouvait pas persua-

der à Polycarpe de ne pas observer ce que, avec Jean, le disciple de Notre Seigneur et les autres apôtres avec qui il avait vécu, il avait toujours observé ; et Polycarpe de son côté ne persuada pas à Anicet de garder l'observance ; car il disait qu'il fallait retenir la coutume des presbytres antérieurs à lui. Et les choses étant ainsi, ils communièrent l'un avec l'autre, et à l'église Anicet céda l'Eucharistie à Polycarpe, évidemment par déférence ; ils se séparèrent l'un de l'autre dans la paix ; et dans toute l'Église on avait la paix, qu'on observât ou non (le quatorzième jour) »[1].

N. AFANASSIEFF,
de l'Institut orthodoxe St Serge à Paris.

1. EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, V, XXIV, 16 (Traduction G. BARDY, Paris, 1955).

Solidarité interne et Œcuménisme

Le Congrès Anglican de Toronto, 1963.

Une tâche écrasante attendait les participants du Congrès Anglican de Toronto (13 au 23 août 1963 [1]). La Conférence de Lambeth de 1958 avait fixé le thème à étudier : la mission de l'Église à l'égard du monde. Ce grand thème fut subdivisé en six, de sorte que l'on s'arrêta d'abord à la mission de l'Église aux frontières religieuses, politiques et culturelles, pour chercher ensuite les moyens de répondre à cette mission en rapport avec la formation à l'action, l'organisation de l'action et la vocation de la communion anglicane [2].

L'attention fut donc centrée sur l'idée de mission et le Congrès prit une allure résolument pastorale. Pourtant, cette recherche ne devait pas empêcher l'examen de deux autres problèmes : celui de la solidarité intérieure et celui de l'œcuménisme. On devrait même ajouter que cette considération, loin d'être simplement parallèle au regard jeté sur les besoins du monde, était comme appelé par lui. Découvrir l'immensité de la tâche qui s'offre au christianisme oblige à poser la question de la solidarité ou de l'action d'ensemble. D'autre part, tout effort pour assurer cette solidarité ou cette cohésion entre un groupe d'É-

1. Environ 1.500 personnes prirent part à ce Congrès. Les dix-huit Églises qui forment la communion anglicane avaient envoyé au-delà d'un millier de délégués officiels : en principe les évêques et deux représentants de chacun des 350 diocèses (un du clergé et l'autre du laïcat), avec en plus une soixantaine de délégués de la jeunesse. — Un Congrès semblable avait été tenu à Minneapolis, Minnesota, en 1954 ; les Actes en ont été publiés par P. M. Dawley, *Anglican Congress*, Greenwich, Connecticut, 1954. Cf. E. R. Fairweather, *Minneapolis 1954*, dans *The Church in the 60's*, édité par P. C. Jefferson, Toronto, 1963, pp. 23-35 ; Walter H. Gray, *Minneapolis 1954*, dans *Pan-Anglican*, vol. 12, nº 2 (Pâques 1963), pp. 14-21.

2. Nous rendrons compte de ces travaux dans un article à paraître dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 2e numéro de 1964.

glises remet devant les yeux la question fondamentale de l'unité de tous les chrétiens.

Les Anglicans, à Toronto, se sont interrogés, dans le contexte de leur vocation œcuménique, sur la nature des liens qui doivent les unir. Nous avons pour but de montrer comment ce problème a été envisagé. Dans la première partie, nous traiterons de la solidarité qu'on a cherché à promouvoir et dont un document sur la « Responsabilité mutuelle et l'interdépendance dans le Corps du Christ » constitue maintenant la charte. Dans la seconde partie, nous cherchons dans quelle mesure le Congrès, tout en répondant aux problèmes particuliers de la communion anglicane, s'est préoccupé de la question œcuménique entendue dans son sens le plus large [1].

I. — A la recherche d'une nouvelle forme de solidarité.

A. Unité et diversité dans la communion anglicane.

La communion anglicane, se trouve sans doute, à la suite du Congrès de Toronto, plus unie que jamais. On ne saurait plus, cependant, se la représenter comme un groupe d'Églises étroitement rattachées à l'Église d'Angleterre par les liens d'une même histoire, d'une même culture, de formes identiques de culte ou d'administration.

Elle reste, il est vrai, encore très marquée par ses origines, mais, précisément, ce qui, pendant longtemps, fut un principe d'unité risque de devenir une cause de division [2]. L'adaptation fut

1. Les Actes du Congrès n'étant pas encore publiés au moment où nous rédigeons cet article, nous utilisons nos notes personnelles et les textes distribués par le Bureau de Presse, en tenant compte, dans la mesure du possible, des modifications ou des additions faites oralement. Nous n'avons pas hésité à citer abondamment ces textes qui ne paraîtront vraisemblablement nulle part ailleurs en traduction française. Nous en avons déjà présenté quelques extraits en anglais dans *World Anglican Congress and Ecumenism*, dans *The Furrow* (Maynooth, Irlande), (1963), pp. 617-623.

2. Cf. S. F. Bayne, *Organizing for Action*, dans *The Church in the 60's*, p. 114 ; E. R. Fairweather, *Minneapolis 1954*, *ibid.*, pp. 28-29 : « Once upon a time we could count on a common language, a common culture

un des sujets les plus discutés du Congrès. De fortes délégations africaines et asiatiques affirmaient par leur seule présence la fin d'un régime. L'anglais ne suffisait même plus complètement aux participants pour communiquer entre eux. Des interprètes étaient au service de la délégation du Japon et un évêque de ce pays fit, dans sa langue, une allocution suivie de la lecture de la traduction anglaise, ce qui avait évidemment valeur de symbole. Ce qui unit les Anglicans, ce n'est déjà plus, et se sera de moins en moins, un même héritage culturel, ce n'est même plus parfaitement le *Prayer Book*, qui va en se diversifiant et qui sera peut-être radicalement modifié dans certaines Églises [1].

Il existe toujours, pourtant, c'est l'évidence même, un esprit anglican, une tradition anglicane, en dépit de cette diversité croissante. Pour subsister, cet esprit et cette tradition auront besoin de nouveaux appuis. Ces appuis, les Anglicans les cherchent le moins possible dans des structures et encore moins dans une autorité centrale. Ils ont toutefois éprouvé depuis longtemps le besoin de communiquer plus régulièrement entre eux et de coordonner leur action. Les Conférences de Lambeth tenues depuis 1867, à la suggestion du troisième synode provincial du Canada [2], le Conseil consultatif sur la stratégie missionnaire, établi il y a une quinzaine d'années, les Congrès anglicans qui doivent avoir lieu tous les dix ans, tout cela répond déjà à cette nécessité. C'est en raison de la double exigence de leur propre vie et de leur mission à l'égard du monde que les Anglicans ont cherché avec détermination de nouveaux fondements à leur solidarité.

and common memories to help hold us together. For many long years the Anglican Communion was basically a British and American organization. But those days are gone forever. Of our eighteen regional churches, five are in Africa and four in Asia. In the mid-twentieth century the literary style of Cranmer's Prayer Book and the dignified reverence of English cathedral worship are useless as bounds of union. In fact, the old association of Anglo-Saxon Anglicanism may be a real stumbling-block for the younger Anglican churches ».

1. Sur le rôle unificateur du *Prayer Book*, voir : Dewi MORGAN, *Agenda for Anglicans*, New York, 1963, pp. 127-142.

2. Cf. Randall T. DAVIDSON, *The Five Lambeth Conferences*, Londres, 1920, pp. 3-5 ; Philip CARRINGTON, *The Anglican Church in Canada*, Toronto, 1963, pp. 135-136.

On le notera, c'est de solidarité dans une tâche commune, plus que d'unité intérieure, qu'il fut question. La préoccupation de répondre aux appels du monde d'aujourd'hui et de contribuer aux rapprochements entre chrétiens ne devait cependant pas empêcher la communion anglicane de se pencher sur ses propres problèmes. Le chanoine H. H. Waddams, chanoine résident de Cantorbéry, bien connu pour son esprit œcuménique, s'appliqua à justifier cet examen de conscience :

Nous entendons parler assez souvent de la nécessité pour les Anglicans d'éviter l'introspection et de l'impérieuse nécessité pour eux de regarder à l'extérieur. Il y a, évidemment, une attention concentrée sur ses propres affaires qui est absolument répréhensible. Mais il existe également une manière nuisible de s'intéresser aux réalités du dehors. Dans leurs formes exagérées, la première attitude constitue une sorte d'égoïsme et la seconde, une manière d'éviter les problèmes de sa maison.

Ceux qui nous disent toujours de ne songer qu'aux réalités hors de notre communion peuvent être aussi dangereux que ceux qui font le contraire. La vérité, c'est qu'il doit y avoir un équilibre entre les deux. L'un ne peut être poursuivi correctement sans l'autre. Le Congrès a justement accordé beaucoup d'attention à l'action de l'Église au-dehors et à son influence sur le monde. Mais nous ne devons pas oublier que ceci n'est bon que si la qualité de notre vie est telle que cette influence, quand elle se produit, est constructive et créatrice. Nous avons besoin de comprendre correctement notre vocation dans ce contexte [1]...

Ces considérations du chanoine Waddams rencontrent les intentions qui, dans l'Église catholique, orientent en ce moment le Concile. La mission au dehors exige un renouveau intérieur.

Ce renouveau peut se réaliser à des plans très variés et de façon très différente. Alors que l'on tend, par exemple, chez nous à une certaine décentralisation, on devra ailleurs, là où n'existe aucune centralisation et où on n'en désire pas, trouver d'autres

1. Allocution sur le thème de la vocation de la communion anglicane, 21 août. Cf. S. F. BAYNE, *Organizing for Action*, dans *The Church in the 60's*, p. 113.

moyens efficaces de cohésion. Les Anglicans pensent que le dynamisme propre de leur vie ecclésiatique et de leur mission demande d'eux, en ce moment, un effort créateur pour assurer un équilibre nouveau entre la fidélité à leur héritage et une adaptation de plus en plus poussée, selon les exigences de chacune des Églises. Mais, encore une fois, le problème s'est présenté en en termes de collaboration, de responsabilité et même d'émancipation, plutôt qu'en termes d'unité.

L'anglicanisme est reconnu pour sa « *comprehensiveness* », même en matière de doctrine [1]. Il a souvent paru s'attacher à concilier l'irréconciliable. On s'en est inquiété et on s'en inquiète encore [2]. Les uns voient dans cette attitude une richesse, ainsi le chanoine Howard A. Johnson :

> Dieu nous appelle sûrement à continuer cette association parfois incommode de personnes d'esprit catholique, de personnes d'esprit évangélique et de personnes d'esprit libéral. Ce n'est pas chose facile, mais c'est exaltant : un groupe réuni parce que ses membres ont appris l'art de la prière commune, dans une tension dialectique et une vivante polarité [3].

1. Pour se faire une idée des principaux courants doctrinaux dans l'anglicanisme, voir : W. M. HORTON, *Contemporary English Theology. An American Interpretation*, New York, 1936 ; J. K. MOZLEY, *Some Tendencies in British Theology*, Londres, 1952 ; du point de vue catholique romain : Humphrey J. T. JOHNSON, *Anglicanism in Transition*, Londres, 1938 ; ID., *Le tendenze teologiche nella Chiesa d'Inghilterra*, dans *Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica*, a cura della Pontificia facoltà teologica di Milano, vol. I, Milan, 1957, pp. 663-685 (avec une bibliographie compilée par J. GILL, S. J., *ibid.*, pp. 686-690) ; Y. M.-J. CONGAR, O. P., art. *Anglikanische Kirche... II. Lehre*, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2e éd., vol. I, 1957, col. 548-552.

2. Voir H. M. WADDAMS, *Finding its Place*, dans *The Church in the 60's*, pp. 131-133.

3. Rapport principal sur le thème de la vocation anglicane, 21 août. L'orateur a cependant regretté que des anglicans soient *hyper-anglicans* ou *sub-anglicans* : « In the course of my Grand Tour of Anglicanism I was once in an allegedly Anglican church where I was obliged to take part in devotions to Our Lady of Fatima and was denied the Chalice. In another allegedly Anglican church it was impossible to make one's Christmas communion because Christmas that year did not fall on Sunday. Far be it from me to urge uniformity. But I do maintain that this kind of oddity and eccentricity must go ». On verrait apparaître pourtant une sorte de

D'autres souhaiteraient réduire une diversité jugée excessive, ainsi le Très Rév. W. G. H. Simon, évêque de Llandaff (pays de Galles), qui fit en ce sens tout un plaidoyer :

La première exigence, en fonction de la stratégie anglicane, est l'unité à l'intérieur de l'anglicanisme même. [...] Dans l'Église d'Angleterre, il y en a beaucoup qui, de bien des manières, seraient plus à l'aise dans l'une ou l'autre des autres Églises qu'ils ne le sont parfois à l'intérieur de leur propre communauté. Ceci conduit naturellement à des tensions toujours plus considérables. Le problème est celui-ci : combien de temps ces tensions pourront-elles être supportées ? Comment les chrétiens qui ne font pas partie de la communion anglicane pourront-ils considérer une Église dont les membres se contredisent carrément en discutant des questions comme la nature de l'Église, le ministère, les sacrements, et même à propos de Dieu tout-puissant [1] ? Dans quelle mesure des tensions de cette sorte sont-elles désirables ou créatrices, comme on les qualifie parfois ? Y a-t-il possibilité de remédier à une situation qui prête à ce point à confusion [2] ?

Le Très Rév. Richard R. Brown, évêque de l'Arkansas, a même déploré l'absence d'une autorité reconnue dans l'anglicanisme : « ... l'Église a besoin d'une autorité qui dépasse les déclarations personnelles et les efforts individuels et qui puisse se présenter au monde comme la voix de la communauté ». Il s'est expliqué en ces termes :

Ce que je demande, c'est une autorité, non un autoritarisme, qui

consensus fidelium qui serait le fruit de la communion de chrétiens de tendances diverses. Le chanoine JOHNSON est l'auteur de l'ouvrage controversé : *Global Odyssey. An Episcopalian's Encounter with the Anglican in Eighty Countries*, New York, 1963.

1. Il s'agit sans doute d'une allusion au livre de l'évêque de Woolwich, le Très Rev. ROBINSON, *Honest to God*, Londres, 1963, qui, comme on le sait, a suscité des réactions très vives et en même temps très divergentes parmi les Anglicans.

2. Allocution sur le thème de l'organisation de l'action, 20 août. Dans le texte distribué avant la séance, mais qui n'a pas été lu intégralement, l'évêque de Llandaff allait encore plus loin et se demandait s'il est possible de continuer à réunir dans un même corps une telle variété de vues et de croyances, si la communion anglicane va se désintégrer ou si on est préparé à avancer dans une direction ou dans une autre, au risque de susciter des schismes considérables.

proclamerait la vraie nature de l'homme, témoignerait de la fraternité et montrerait quels sont les besoins des hommes. [...] Je doute de l'efficacité d'une armée qui ne lance à l'attaque qu'un régiment à la fois, sur des fronts très dispersés, sans unité de commande. [...] Je désire un organisme grâce auquel l'Église puisse s'affronter au monde avec cran et courage, en proposant une éthique plus dynamique et un idéal moral plus élevé que ceux que possède ou désire le monde [1]...

Un catholique serait tenté de voir exprimé là le désir de posséder un gouvernement plus hiérarchisé ou même une sorte de magistère suprême. Ce serait une erreur. Pour le plus grand nombre, au moins, la recherche s'oriente différemment. Si l'anglicanisme songe à se donner une organisation centrale permanente, ce sera non sur le type d'une curie établie autour du primat, mais sur celui d'un conseil représentant les diverses Églises et agissant en leur nom [2].

Au Congrès anglican, l'unité a été décidément envisagée en fonction d'Églises autonomes, accédant toutes à l'âge adulte, malgré des moyens très inégaux, et répondant toutes à une même vocation. Le Dr. A. M. Ramsey, archevêque de Cantorbéry, le déclarait lors du culte d'ouverture :

Notre unité intérieure consistera à donner et à recevoir. Nous devons établir ensemble les plans de notre mission. Nous devons utiliser nos ressources au service d'une tâche commune. Le mot « missionnaire » ne référera plus en aucune façon au colonialisme, mais au mouvement de chacun vers les autres, pour une aide mutuelle [3].

1. Allocution sur le thème de la mission de l'Église aux frontières religieuses, 14 août. Plusieurs ont souhaité durant le Congrès des directives plus nettes et plus d'entente, surtout sur des questions de morale.

2. Sur la notion anglicane d'autorité, si difficile à saisir, voir Dewi MORGAN, *Agenda for Anglicans*, pp. 13-31. Certains parlent volontiers de l'infaillibilité de l'Église ; cf. John J. GALVIN, P. S. S., *The Infallibility of the Church in Anglo-Catholic Theology*, Baltimore, 1940 (thèse de Louvain). Voir encore Edward Charles RICH, *Spiritual Authority in the Church of England*, Londres, 1953 (l'auteur de cet ouvrage est ensuite passé au Catholicisme romain).

3. Allocution lors du culte d'ouverture, 13 août.

C'est cet idéal que l'on essaya de concrétiser dans un document important auquel nous allons nous arrêter et dont la substance est passée dans le *Message du Congrès :*

« Une Église qui vit pour elle-même meurt pour elle-même ». Ce fut là l'avertissement que nous donna l'archevêque de Cantorbéry pendant le Congrès et nous l'avons pris à cœur, car Dieu nous a poussés par son Esprit à réfléchir très sérieusement à notre vocation de chrétiens. Nos manières égoïstes doivent disparaître...

Nous remercions Dieu qui a fait de nous une communauté formée de plusieurs races, de façon à ce que les richesses et les talents d'une Église puissent répondre aux besoins d'une autre. Tous reçoivent de Dieu, tous sont appelés à donner aux autres.

Nous ne pouvons plus penser que certaines Églises ne sont destinées qu'à donner et d'autres qu'à recevoir. Nous prions pour que nos communautés apprennent à donner et à recevoir de l'argent et des idées dans une charité chrétienne véritable et délicate [...].

Nous avons accueilli avec joie, pour l'étudier sérieusement, le plan présenté par nos chefs spirituels et qui s'intitule : « Responsabilité mutuelle et interdépendance dans le Corps du Christ » [1].

B. Un document sur la solidarité.

Les semaines qui précédèrent le Congrès de Toronto, se tinrent plusieurs réunions importantes des dirigeants des Églises anglicanes. C'est de l'assemblée des primats et métropolitains, entourés de leurs conseillers, à London, Ontario, qu'est sorti ce document considéré comme révolutionnaire [2]. Il porte sur la

1. Message approuvé par le Congrès et destiné, avec l'approbation de chacun des évêques, à être lu dans toutes les églises.

2. Le document a été salué par le Très Rév. S. F. Bayne comme « une déclaration d'indépendance pour les Églises plus jeunes », comme un texte « fondamentalement théologique » destiné à entraîner « des changements radicaux d'attitude » et « une révolution de premier ordre », comme « une étape de la plus grande importance » (« either the biggest lead balloon or the most significant step forward in the history of our Church ») : conférence de Presse, 16 août. — Les journaux de Toronto — qui, pour le mentionner en passant, aidés par un excellent service de presse, ont donné une large publicité au Congrès — ont titré : « A Transformation for Anglicans », « Our Englishness will Fall Away — Bishop », « Fuses of Change Ignited by Congress », « Church's Revolution Happened Here — Bishop », « Death and Rebirth », « Anglicans Can't Be the Same ». Ces

responsabilité mutuelle et l'interdépendance et est adressé aux Églises par les primats et métropolitains eux-mêmes. Le Congrès n'avait pas à l'approuver, mais il lui fut présenté le 17 août et il s'insérait si normalement dans la seconde partie du programme, sur les moyens de répondre à la mission de l'Église, qu'il occupa jusqu'à la fin une grande place dans la pensée et les discussions. En voici la substance.

Première partie. L'idée qu'on se fait les uns des autres, au sein de l'anglicanisme, et l'idée qu'on a de l'unité sont complètement démodées. La communion anglicane est maintenant un corps d'Églises autocéphales (10 seulement des 350 diocèses anglicans ne font pas partie d'Églises nationales ou régionales). Dans l'Église comme dans le monde, les caractéristiques qui doivent marquer les relations sont l'égalité, l'interdépendance, la responsabilité mutuelle. L'unité possédée dans le Christ et exprimée dans la pleine communion est le lien le plus profond qui unit tous les anglicans en dépit des différences politiques, raciales ou culturelles. Cependant le temps est arrivé où cette unité et cette interdépendance doivent trouver un champ totalement nouveau où s'exprimer.

Deuxième partie. Si l'on désire en arriver à de nouvelles formes d'unité et de fidélité, il faut immédiatement : 1) entreprendre une étude complète des besoins et des ressources de la communion anglicane ; 2) sans attendre le résultat de cette enquête, fournir une assistance financière accrue, requise sur-le-champ pour rencontrer les besoins les plus pressants, entre autres la formation du clergé et du laïcat et la construction d'églises ou d'autres édifices en pays neufs ; 3) favoriser les vocations à la vie cléricale et au laïcat engagé ; 4) continuer les consultations à l'intérieur de la Communion et les étendre ; la nomi-

titres sont tirés des trois grands quotidiens de Toronto, le *Globe and Mail*, le *Toronto Daily Star* et le *Telegram* ; s'ils cherchent trop à attirer l'attention du lecteur distrait, ils aident à décrire l'atmosphère qui prévalait au cours des derniers jours du Congrès et ils rendent assez bien le ton de plusieurs des interventions au sujet du document sur la responsabilité mutuelle.

nation d'un agent exécutif (*Executive Officer*) a constitué un pas important dans cette voie et des officiers régionaux lui seront adjoints ; 5) étudier la manière de partager avec autrui et de répondre aux exigences des missions ; 6) faire face avec réalisme aux modifications qu'impliquent ces mesures et l'abandon des catégories « anciennes Églises » et « jeunes Églises », « donateur » et « bénéficiaire ».

Troisième partie. Pour faire face à cette situation, on propose à toutes les Églises sans exception le programme suivant : 1) accroître immédiatement leur apport en argent et en personnel ; 2) étudier à fond les exigences de la mission, ce qui suppose l'établissement d'un nouvel ordre de priorité [1] ; 3) chercher à recevoir aussi bien qu'à donner ; se demander ce que les autres Églises et les autres cultures peuvent apporter ; 4) juger de leur activité en fonction de la mission et du service d'autrui, non par rapport à un héritage historique ou culturel ; 5) établir le plus rapidement possible des moyens de communications avec les autres Églises de la communion anglicane et avec les autres Églises chrétiennes.

Conclusion : « Nous sommes conscients qu'un programme tel que celui que nous proposons, s'il est envisagé dans sa vraie dimension et accepté, signifie la mort de beaucoup de ce qui nous est familier dans la vie de nos Églises. Il signifie un changement radical dans l'établissement des listes de priorité, nous conduisant à partager avec les autres, à offrir au moins autant que ce que nous dépensons pour nous-mêmes. Il signifie la mort d'anciennes formes d'isolationisme et d'attitudes héritées du passé. Il suppose une volonté pour chaque Église de se priver de beaucoup de choses désirables. En substance, ce que nous demandons en fait est la renaissance de la communion anglicane,

1. On donne des exemples concrets : « A new organ in Lagos or New York, for example, might mean that twelve fewer priests are trained in Asia or Latin America. Inherited institutions in India or England may actually have outlived their usefulness but be still depriving us of trained teachers in the South Pacific or Uganda ».

entraînant la mort de beaucoup d'éléments anciens, mais, infiniment plus, la naissance de relations entièrement nouvelles. Nous considérons cet objectif comme l'essentiel de la tâche qu'ont à affronter actuellement les Églises de la communion anglicane ».

C. Éclaircissements fournis aux congressistes.

Comme il est impossible de rapporter toutes les observations faites autour de ces propositions, nous nous arrêterons aux explications les plus autorisées, celles de l'archevêque de Cantorbéry et celles de l'agent exécutif de la communion anglicane, le Très Rév. S. F. Bayne.

Au cours de la séance plénière du 17 août, le Dr Ramsey répondit aux principales questions suscitées par la présentation du document.

Son autorité : « Juridiquement, nulle ; moralement, considérable, en ce sens qu'il est le fruit de beaucoup de réflexions, d'échanges, de discussions et de prières de la part de laïcs, de prêtres et d'évêques de toutes les parties de notre communion. Cela constitue une autorité morale considérable, mais je crois que la véritable autorité de ce document apparaît grâce à la question : Est-ce que cela est vrai ? Et si cela n'est pas vrai, qu'est-ce qui est vrai ? Pour ma part, c'est cette seconde question qui m'embarrasse... Je pense que c'est le poids intrinsèque de la vérité qui recommande le document aux cœurs, aux consciences et au jugement de tous... »

Sa visée : « Il vise à faire partager la responsabilité commune par toutes les Églises... »

Ses implications concrètes : réunion des primats et métropolitains tous les deux ans ; nominations d'officiers régionaux qui représenteront un groupe d'Églises auprès des autres groupes et auprès de l'agent exécutif de la communion ; étude de la situation actuelle par le Conseil consultatif sur la stratégie missionnaire.

Son esprit : « ... une nouvelle manière d'agir doit s'introduire patiemment, mais instamment, à propos de nos plans d'action

et de nos ressources... Nous, dans l'Église d'Angleterre, devons examiner notre ordre de priorité, nos besoins, nos devoirs, nos demandes en termes d'argent, d'hommes et de femmes ; et par cela nous voulons dire que nous considérerons l'ensemble de la communion anglicane ».

Possibilité de mise en pratique : « Je le répète, la véritable question est la suivante : Est-ce qu'il y a une autre possibilité ? Je suis totalement perplexe au sujet d'une autre possibilité... Si je puis m'exprimer en commentant un passage de saint Paul aux Romains (14, 7), je dirais ceci : une Église, c'est-à-dire une de nos Églises particulières, qui vit pour elle-même, mourra pour elle-même... »

Conclusion : « *Nul ne vit pour lui-même et nul ne meurt pour lui-même* indique une voie essentielle à la santé spirituelle. C'est une voie victorieuse. C'est la propre voie empruntée par le Christ. Et ce qui est terrible, c'est qu'il n'y a pas d'autre voie ».

De son côté le Très Rév. S. F. Bayne s'appliqua, quelques jours plus tard, à démontrer la portée œcuménique du document, en réponse sans doute aux scrupules éprouvés par quelques-uns. Selon lui, la mise à exécution des recommandations faite dans ce document libérerait les Églises de tout contrôle extérieur et, par le fait même leur remettrait l'initiative en matière œcuménique. Surtout , s'il est pris au sérieux, le document assurera une nouvelle profondeur à la pleine communion dans le Christ, au-dessus des nationalités, des langues, des cultures diverses :

Notre caractère anglais (*our Englishness*), les premiers livres de prière, notre histoire commune, tout cela a contribué à servir Dieu en son temps, en rendant possible la communion anglicane. Maintenant cela disparaît et une unité supérieure est révélée, une fraternité dans le Christ qui unit des hommes de toutes langues et de toutes nations dans la magnifique et redoutable unité du Pain et du Calice. Il n'y a pas d'unité plus profonde entre les hommes sur la terre. Ceci exige tout de nous, la vie commune, le témoignage commun, l'obéissance commune, dans le partage réciproque de nos espérances et de nos souffrances les plus profondes.

Mais ceci n'est pas anglican, ceci n'est pas nôtre. Déjà brille à nos yeux et s'annonce une unité plus large, que dans notre bal-

butiement nous appelons une communauté épiscopale élargie (*Wider Episcopal Fellowship* [1]). Ce n'est pas une nouvelle Église. Nous ignorons ce qui en sera de cette communauté et où elle nous conduira. C'est peut-être tout ce que Dieu demande de nous en ce moment. Mais nous devons être fidèles à ce don, car autrement nous le perdrions. Que tous les chrétiens soient capables de rompre le Pain ensemble et de prendre part ensemble à l'œuvre de Dieu et à son Amour, c'est notre rêve. Dieu nous a laissé soupçonner dans notre famille anglicane ce que cela sera, d'après ce que nous possédons déjà — non une communauté de personnes de même mentalité, non une puissante structure dénominationnelle, mais quelque chose de plus humble et de plus grand que cela, la fraternité du Pain et du Corps... Mais cela n'est pas anglican, cela n'est pas nôtre, et à tout prix nous devons y être fidèles. Et la responsabilité mutuelle est en ce moment notre seule manière d'être fidèle à cette vocation œcuménique la plus profonde.

Le Très Rév. S. F. Bayne envisagea ensuite la situation œcuménique de façon plus concrète :

Lorsque le Congrès anglican se réunira de nouveau, vingt-cinq ou plus de nos diocèses, le cœur d'au moins deux Églises, seront absents. Ils seront absents, car ils ne seront plus anglicans au sens limité de ce mot. Mais il peut arriver, si la responsabilité mutuelle est acceptée par nos Églises, que cela n'ait point d'importance, car nous aurons passé la porte qui donne accès à une unité plus grande que la fraternité que nous possédons actuellement... La responsabilité mutuelle signifie la fin, une fois pour toute, de tout confessionalisme ou de tout dénominationalisme bien délimité, il signifie la fin d'une stratégie précautionneuse et parfois pas très sincère au sujet de l'unité... Il aurait été facile de parsemer cette conférence de révérences œcuméniques, comme avec du sel et du poivre, comme si l'unité était un accessoire facultatif qu'il nous plairait d'ajouter sans frais additionnels. L'unité, pourtant, n'est pas facultative pour nos Églises qui, à l'heure actuelle, cherchent à perdre leur vie pour la retrouver. Ce n'est pas une option de dilettantes. Le temps où il suffisait d'assurer les convenances en matière d'œcuménisme est passé. Ne cherchez pas, par conséquent, des démonstrations conventionnelles, œcuméniques ou autres. La mis-

1. Voir plus bas, pp. 501-502.

sion et l'unité, le Pain et le Corps, cela doit aller ensemble aujourd'hui ou cela aura disparu pour toujours [1].

Tous n'ont pas montré la même confiance que le Très Rév. S.F. Bayne et on continuera problablement à apprécier diversement la portée œcuménique de la solidarité nouvelle qu'on cherche à créer dans l'anglicanisme. Certains anglicans se sont montrés réticents vis-à-vis du document précisément parce qu'ils craignent de le voir devenir un obstacle à l'unité entre les chrétiens. Le chanoine Max Warren qui fut longtemps secrétaire général de la *Church Missionary Society* juge très sévèrement le mouvement qui conduit à l'établissement des groupes confessionnels et le croit « spirituellement, œcuméniquement et, à la longue, politiquement désastreux »; il favorise, selon lui, l'introversion spirituelle, constitue « une grave menace pour l'ensemble du mouvement œcuménique » et est « une barrière formidable contre l'unité chrétienne [2] ». Il est vrai que la communion anglicane récuse tout caractère confessionnel proprement dit [3] et que le parallèle n'est pas parfait entre l'affermissement de la communion anglicane et la formation de fédérations plus larges et plus unifiées d'Églises luthériennes ou presbytériennes. En tout cas, d'autres souscrivent très volontiers aux vues exprimées

1. Rapport principal sur le thème de l'organisation de l'action, 20 août.

2. Cité par A. Theodore EASTMAN, dans *Compass. An Anglican Journal of Missions*, vol. 1, n° 3 (avril 1963), p. 2. Cf. I. MASIH, *Some Hopes and Aspirations of the Anglican Congress 1963*, dans *Pan-Anglican*, vol. 12, n° 2 (Pâques 1963), p. 55 : « ...our mission is not so much to strengthen a world communion of Anglicanism, as to be alive to the Mission and the Nature of the Ecumenical Church of which we are an integral part ». Cela, d'ailleurs, ne s'oppose pas aux réflexions de S. F. Bayne qui ne craignait pas d'affirmer : « The end of Anglican strategy is not that there shall be more Anglicans, but that the Church of Jesus Christ shall be planted in every place », Rapport du 20 août.

3. Cf. G. F. S. GRAY, *The Anglican Communion*, Londres, 1958, pp. 107-120 ; E. R. FAIRWEATHER, *Minneapolis 1954*, dans *The Church in the 60's*, pp. 31-34 ; Dewi MORGAN, *Agenda for Anglicans*, chap. III : « Is Anglicanism a 'Confession' ? », pp. 60-82. Sur les fédérations dénominationnelles, voir avant tout : R. ROUSE, *Other Aspects of the Ecumenical Movement, 1910-1948*, dans R. ROUSE et S. C. NEILL, *A History o the Ecumenical Movement*, Londres, 1954, pp. 613-620.

par le Très Rév. S. F. Bayne. Citons encore le chanoine Waddams :

Si Dieu appelle les Anglicans à travailler en faveur de l'unité des chrétiens, ce qu'il fait certainement, c'est à la condition que nous répondions à l'appel à l'unité parmi nous, là où nous sommes, dans la communion anglicane. Ce n'est guère se montrer réaliste, en plus de manifester de façon déplorable de la satisfaction et de l'orgueil, de penser que les Anglicans peuvent contribuer utilement à la cause de l'unité chrétienne en dehors de leur communauté, s'ils ne vivent pas pleinement l'unité chrétienne avec leurs frères anglicans dans leur propre demeure spirituelle [1].

Nous reviendrons brièvement, en conclusion, sur ce problème. Voyons maintenant comment le Congrès de Toronto a su allier, sinon conjuguer parfaitement, la poursuite d'une nouvelle solidarité à l'intérieur de la communion anglicane et les préoccupations œcuméniques.

II. — Le congrès anglican et l'oecuménisme.

Nous avons déjà dit comment la recherche d'une plus grande solidarité entre les Églises anglicanes n'entendait pas reléguer dans l'ombre un idéal plus largement œcuménique, mais se proposait même de le servir. Pourtant, à l'heure actuelle, une considération trop indirecte de ce problème fondamental de l'unité chrétienne ne suffit plus. On ne pouvait s'empêcher d'y faire face à Toronto. Aussi est-il naturel de nous poser la question : a-t-il été beaucoup question d'œcuménisme au Congrès anglican ? Les uns, impressionnés par quelques déclarations comme celles de l'archevêque de Cantorbéry, seraient portés à dire oui, compte tenu de la nature de cette assemblée. D'autres, comme ceux qui sortaient de la Conférence de « Foi et Constitution », à Montréal, diraient plutôt non. Un laïc exprimait ainsi sa déception, vers le milieu du Congrès : « Un bon nombre de délégués ont été désolés de voir ce Congrès se souvenir apparem-

1. Allocution sur le thème de la vocation anglicane, 21 août.

ment si peu de nos frères des autres Églises et, en particulier, de celles qui font partie du Conseil Œcuménique des Églises [1] ». Essayons de répondre à notre tour, en prenant acte des exposés sur l'œcuménisme et aussi des faits qui ont contribué au climat œcuménique du Congrès.

Dans une conférence de Presse, le jour de l'ouverture, l'archevêque de Cantorbéry admit que la question de l'unité des chrétiens n'était pas directement au programme, mais ajouta qu'elle se trouverait au premier plan (« in the forefront ») des discussions. La question fut, de fait, mise en relief à plusieurs reprises et, le reste du temps, elle est au moins restée à l'arrière-plan, ce qui est déjà beaucoup.

A. Sens de la catholicité.

Les participants du Congrès de Toronto ont fait l'expérience d'une fraternité élargie. Cette révélation de l'unité dans la diversité devrait engendrer une nouvelle soif de catholicité ou d'universalité. C'est du moins ce que quelques-uns ont exprimé, à la fois comme un souhait et une constatation [2]. On a cependant essayé de se rendre compte des motifs plus profonds du cheminement vers l'unité. Les hommes d'action sont d'abord attentifs aux impératifs de la mission. A la vue des tâches qui attendent les chrétiens dans un monde où ils sont numériquement en régression, le chanoine Johnson affirmait :

Je ne veux pas dire que les chrétiens, soudainement effrayés par le caractère catastrophique de notre temps, doivent enterrer leurs

1. Déclaration de M. Mark Gibbs, Manchester, Angleterre, 17 août.
2. Sermon de clôture, 23 août, par le Très Rév. Joost De Blank, archevêque de Capetown : « In the past ten days we have come to take for granted the universal nature of the Church. It was new to some of us when we met here first ; now we have begun to know and rejoice in 'the whole state of Christ's Church' in every corner of the globe. During our time together we have proved our oneness in Christ, laity, clergy and bishops together in an unbreakable unity and devoted loyalty » ; Allocution du Très Rév. G. O. Simms, archevêque de Dublin, sur le thème de la vocation anglicane, 21 août : « The sharing of the wider life here helps our own relationships with those Christians at home who are not of our

haches de guerre, oublier leurs différences théologiques, faire des compromis avec leurs convictions, et se réunir, c'est-à-dire faire bande, pour surmonter l'opposition par la seule force du nombre. Non, ce n'est pas là la nature de l'unité que nons cherchons, ni la nature de l'unité à laquelle Dieu nous appelle. Mais Dieu, on le sait, a utilisé dans le passé de diverses façons les verges d'Assyrie et les événements de notre époque pourraient être les nouveaux fléaux par quoi Dieu nous révèle que nous ne sommes pas des bâtards, mais de véritables fils de la famille. Ce qu'il ne peut éveiller en nous par son amour, il peut l'engendrer par la crainte. L'amour, précisément parce qu'il est l'amour, sait quand utiliser le fouet [1].

Exigée en raison de la mission de l'Église, l'unité, avant cela, découle de la nature même de l'Église. Dans son discours inaugural, l'archevêque de Cantorbéry avait commencé par rappeler la primauté du culte sur l'action extérieure, en soulignant toutefois que ce culte ne s'inscrit pas dans le vide ; la fidélité de l'Église est une fidélité qui s'exerce dans un lieu et à un moment donné. Mais ajoutait-il ce service suppose que nous possédons une citoyenneté qui est au-delà du temps et du lieu.

Le primat, se plaçant du point de vue de l'ecclésiologie anglicane, décrivit ensuite cette universalité de l'Église :

Au delà d'un lieu déterminé, chacune de nos Églises, chacune de nos provinces, chacun de nos diocèses, font partie de l'unique sainte Église catholique du Christ. D'elle, en Christ, dérive la force de chacune des parties. Vers elle, en Christ, se tourne chaque partie, se détournant d'elle-même, pour réaliser sa mission. Insérés dans l'unique Église catholique par le baptême, la liturgie, le Credo, la discipline apostolique *(apostolic order)*, nous participons à un courant de vie divine et de vérité à la fois extérieur ou visible et profondément intérieur. Chaque fois qu'il y a pleine communion, il y a participation sans obstacle à la double unité intérieure et visible. C'est ce que nos amis orthodoxes appelent « la sainte tradition ». Et si notre vie en Christ est ainsi une vie qui transcende les frontières géographiques, il en est ainsi de notre mission. Au moment où le monde se fait plus petit, en raison des relations de chacune des parties avec l'ensemble, nous ne pouvons plus nous mettre au ser-

1. Rapport principal sur le thème de la vocation anglicane, 21 août.

vice de telle ou telle partie de l'humanité sans tous ensemble vouloir servir celle-ci en son entier.

L'archevêque de Cantorbéry évoqua ensuite en termes très traditionnels les rapports de l'Église présente avec l'Église céleste :

Au-delà du temps, notre génération de chrétiens appartient à la communion des saints qui s'étend à toutes les générations. Le temps semble disparaître lorsque nous découvrons nos liens de famille avec les saints et les martyrs d'autrefois, avec les apôtres, avec la Mère de Notre-Seigneur. Essayons de vivre plus pleinement la communion des saints dans les liens de la prière et l'eucharistie, et soyons assurés que par là nous ne faisons pas seulement regarder en arrière et contempler le cours de l'histoire, mais que nous regardons plutôt en avant, vers la vision de Dieu au ciel, alors qu'en communion avec les saints qui sont plus près de cette vision, nous disons : « O Dieu, tu es mon Dieu, tôt je te chercherai ».

Dans ce contexte très riche de la catholicité de l'Église et de la communion des saints, l'archevêque de Cantorbéry présenta sa définition de la vocation de l'anglicanisme :

La communion anglicane est le moyen par lequel, tout en servant dans un pays ou dans un autre, nous reconnaissons notre place dans l'unique sainte Église catholique, et tout en servant ici et maintenant, nous reconnaissons notre place dans le courant de l'histoire providentielle [1].

Si l'anglicanisme ne vise qu'à faire apparaître plus pleinement les caractères de l'unique Église du Christ, l'engagement œcuménique s'impose de lui-même. C'est ce qu'a développé le Très Rév. William Robert Coleman, évêque de Kootenay, un des meilleurs théologiens du Canada :

La réponse de l'anglicanisme à sa vocation ne peut se faire de façon adéquate indépendamment de la réponse des autres commu-

1. Cf. le sermon de clôture par le Très Rév. Joost De Blank : « This is the Church (*Apoc.* 21) which God has given us in His Son. And this is the Church in which every church here present shares, the beloved congeries of Anglican families within the one, holy, catholic and apostolic Church to which we are all wholeheartedly committed ».

nions chrétiennes. L'engagement œcuménique et le dialogue sont tous les deux des impératifs évangéliques et découlent tous les deux logiquement de notre situation ecclésiologique. [...] De vastes dimensions de la réalité de l'Église sont cachées à nos yeux et apparaîtront seulement à mesure que se poursuivra dans l'amour notre dialogue avec les autres Églises. Le but de ce dialogue n'est pas uniquement de découvrir et de définir ce que chacune des Églises séparées peut apporter à une autre, comme si le but de la réunion n'était qu'un amalgame des trésors dispersés, il est beaucoup plus important : la découverte des richesses du dessein de Dieu qui est plus grand que tout amalgame des richesses fragmentaires et dispersées des Églises divisées [...].

La vocation de la communion anglicane est donc la manifestation dans sa propre vie de la vocation du peuple de Dieu tout entier. Une telle vocation nous oblige à une plus grande profondeur et à un plus grand sérieux dans le dialogue avec ceux qui sont actuellement séparés de nous, mais qui se réclament du nom du Seigneur. Cependant ce dialogue lui-même s'amenuisera et deviendra impuissant à moins qu'il ne se nourrisse en même temps d'un dialogue avec le monde [1].

B. La communion anglicane et les autres Églises chrétiennes.

L'anglicanisme a joué un trop grand rôle dans le mouvement œcuménique contemporain et il est trop conscient du rôle de médiateur qu'il est encore souvent appelé à remplir, pour se contenter d'affirmations théoriques sur la catholicité et ne pas continuer à se préoccuper explicitement de l'unité entre les chrétiens de toute allégeance [2]. La présence à Toronto d'invités de

1. Allocution sur le thème de la vocation anglicane, 21 août.

2. Sur les relations de la communion anglicane avec les autres Églises on trouvera des références présentées par J. Gill, S. J., dans *Problemi et Orientamenti...*, vol. I, p. 698. Ajoutons : E. R. Fairweather, *Anglicanism and Ecumenicity*, dans E. R. Fairweather et R. F. Hettlinger, *Episcopacy and Reunion*, Londres, 1953, pp. 42-62 ; G. F. S. Gray, *The Anglican Communion*, pp. 146-162 ; H. M. Waddams, *Finding its Place*, dans *The Church in the 60's*, pp. 127-153 ; O. Tomkins, *La communion anglicane et l'œcuménisme*, dans *Lumière et Vie*, 12 (1963), pp. 73-78 ; d'un point de vue catholique romain : Francis Clark, S. J., *Anglicanism*,

plusieurs autres traditions contribuait d'ailleurs à rappeler continuellement cette volonté de dialogue [1].

Il fut d'abord question à quelques reprises des relations de l'anglicanisme avec les autres Églises. Nous retiendrons surtout ce qui concerne l'Église catholique. C'est d'ailleurs sur cette dernière que l'attention a été attirée de façon plus particulière. La chose s'explique sans doute partiellement du fait que les relations avec les groupes protestants et même les Églises orthodoxes sont engagées depuis longtemps et vont comme de soi. Le pontificat de Jean XXIII et le second Concile du Vatican ont aussi créé un climat nouveau, comme on s'est plu à le souligner.

Des témoignages de fraternité sont venus de la part de quelques-uns des principaux membres de la hiérarchie catholique canadienne et ont été reçus avec une très visible satisfaction. Le

dans *Christian Unity. Lectures of Maynooth Union Summer School 1961*, édité par K. McNamara, Maynooth, 1962, pp. 57-73; G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, Paris-Louvain, 1963, pp. 307-313.

Il y a pourtant des réticences et même une opposition résolue de la part de quelques-uns. Le « Fellowship of Evangelical Churchmen » faisait distribuer à Toronto même un article de H. M. Carson, Vicaire de Saint-Paul, Cambridge, *Principles of Co-Operation*, qui critique sévèrement le mouvement œcuménique et, en particulier, l'attitude de la plupart des anglicans vis-à-vis du Conseil Œcuménique des Églises.

1. D'après un communiqué de presse, les Églises ou les groupes suivants étaient officiellement représentés : l'Église catholique romaine, l'Église unie du Canada, le Conseil canadien des Églises, la Convention baptiste de l'Ontario et du Québec, l'Église presbytérienne du Canada, l'Église catholique nationale polonaise, l'Église russe orthodoxe (Canada), l'Église grecque orthodoxe (Canada), l'Église du Danemark, l'Église luthérienne en Amérique, l'Église grecque orthodoxe ukrainienne. — Deux prêtres catholiques désignés par S. E. Mgr P. F. Pocock, archevêque-coadjuteur de Toronto, prenaient rang parmi les invités officiels, l'abbé A. M. Ambrozic et le R. P. Gregory Baum, O. S. A. ; quatre autres étaient accrédités auprès du Bureau de Presse, dont deux, l'abbé Yvon Desrosiers et l'auteur du présent article, envoyés respectivement par S. E. le cardinal Léger et S. E. Mgr M.-J. Lemieux, O. P., archevêque d'Ottawa, à la suite d'invitations faites par les organisateurs du Congrès, et les deux autres, le R. P. E. Bader, C. S. P., et le R. P. Ph. Le Blanc, O. P., comme représentants du Centre d'Information catholique de Toronto et de la revue *The Ecumenist*. Il se trouvait également quelques laïcs catholiques parmi les journalistes.

cardinal Paul-Émile Léger, archevêque de Montréal, avait recommandé à ses fidèles de prier l'Esprit Saint pour « qu'il éclaire et dirige les délibérations de nos frères anglicans à l'occasion de cette importante réunion et nous conduise tous vers cette unité que le Seigneur demandait à son Père » [1].

Un communiqué officiel de presse commentait ainsi ce geste du cardinal :

Comme le cardinal Léger est l'archevêque du diocèse catholique romain le plus important et le chef reconnu du mouvement œcuménique catholique romain au Canada, on considère que son mandement comporte une heureuse signification pour l'avenir des relations entre anglicans et catholiques romains au Canada. Un porte-parole anglican a fait remarquer la différence entre l'attitude de la hiérarchie catholique romaine à l'égard de la récente Conférence de « Foi et Constitution » et du présent Congrès anglican et la politique adoptée par rapport à l'Assemblée générale du Conseil Oecuménique des Églises à Evanston et au Congrès anglican de Minneapolis, en 1954, alors qu'on avait interdit aux catholiques romains de prendre part à tout office religieux et à toute réunion.

Le dimanche 18 août, pendant le Congrès, une lettre de S. E. Mgr. P. F. Pocock, archevêque-coadjuteur de Toronto, fut lue dans toutes les églises du diocèse. En voici la traduction :

Au cours du pontificat de Pie XII et de Jean XXIII, nous sommes devenus de plus en plus conscients de notre fraternité dans le Christ avec tous les chrétiens baptisés du monde. Cette fraternité spirituelle nous oblige à une sympathique compréhension et à un amour manifesté dans la prière et l'action. Par dessus tout, elle nous invite à rechercher cette unité d'esprit et de cœur pour laquelle notre frère aîné, Jésus, a prié avec tant d'insistance : « Qu'ils soient un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi ».

La communion anglicane tient présentement à Toronto un Congrès qui rassemble des évêques, des membres du clergé et des laïques de plusieurs pays pour discuter de sujets d'une grande portée spirituelle. Leurs discussions auront indubitablement une influence profonde sur le mouvement œcuménique qui a déjà tant fait pour

1. *Semaine Religieuse de Montréal*, 122 (1963), p. 532.

créer un esprit plus profond de compréhension, spécialement entre les chrétiens.

Ceci présent à l'esprit, je vous demande de prier pour le Congrès anglican actuellement en session, pour que l'Esprit-Saint guide ses délibérations dans le sens de l'unité de la chrétienté dans la charité et la foi.

Les Anglicans de par le monde, comme d'autres Églises chrétiennes, ont offert des prières pour le succès du Concile œcuménique à Rome. Nous avons maintenant l'occasion de manifester notre gratitude par nos prières à leurs intentions [1].

L'archevêque-coadjuteur de Toronto réservait aussi à l'anglicanisme la colonne qu'il publie toutes les semaines dans un des grands quotidiens de la ville. Il signala les liens de fraternité qui ont toujours existé au Canada entre l'Église catholique romaine et l'Église anglicane et souligna quelques-uns des traits qui rapprochent les deux communautés. Il conclut en des termes assez voisins de ceux de sa circulaire :

Avant la première session du Concile du Vatican l'Église anglicane du Canada a publiquement offert des prières pour le succès des délibérations de Rome. A ces manifestations officielles on doit ajouter de nombreux contacts de personne à personne qui manifestent à tous les niveaux de la communion anglicane, et particulièrement parmi le laïcat qui joue un rôle si éminent dans l'Église, un saint intérêt pour la reconstitution de l'unité désirée par le Christ. Nos frères anglicans du Canada et leurs invités de toutes les parties du monde peuvent être assurés que nous ferons de notre mieux, en cette grande occasion, pour offrir nos prières à notre tour et manifester notre intérêt [2].

Le dernier jour du Congrès, S. E. le cardinal James McGuigan, archevêque de Toronto, tint, malgré le mauvais état de sa santé, à faire à l'archevêque de Cantorbéry une visite de courtoisie. Dans sa colonne hebdomadaire, le cardinal avait lui aussi salué le Congrès et noté comment la double préoccupation de l'unité chrétienne et de son propre examen de conscience étaient bien

1. *Canadian Register*, Toronto Edition, 17 août 1963.
2. *The Toronto Daily Star*, 16 août 1963.

en accord avec les buts visés par le Concile du Vatican [1].

Revenons au Congrès lui-même. Dans leurs messages de bienvenue aux délégués, le 13 août après-midi, l'archevêque de Cantorbéry, le Dr. Ramsey, et le primat du Canada, le Très Rév. Howard H. Clark, affirmèrent que le désir d'assurer une plus grande unité dans la communion anglicane ne diminuait en rien l'intérêt des anglicans pour les autres communautés chrétiennes : « Nous ne saurions oublier nos frères des autres communions, déclarait le primat du Canada. Nous ne nous réunissons pas pour glorifier l'anglicanisme, nous nous réunissons pour glorifier Dieu ».

Le culte solennel d'ouverture, une magnifique célébration de l'*Evensong*, eut lieu le soir du 13 août. Le sermon de l'archevêque de Cantorbéry intéresse tout entier l'œcuménisme. Après avoir décrit la mission de l'Église et le rôle particulier de la communion anglicane, le primat s'attacha aux rapports de celle-ci avec les autres communautés chrétiennes :

Nous sommes en continuité, au plan de l'histoire, de la catholicité et de la mission, avec la mission de saint Augustin, de Gaule en Angleterre, quand il construisit son église et établit sa chaire à Cantorbéry. Nous devons beaucoup à Rome sur l'ordre de qui se fit cette mission. Nous sommes un avec Constantinople en raison de réalités plus profondes que les différences créées par nos diverses expériences historiques. De même aussi notre dette est-elle grande à l'égard de Genève, car Genève nous a aidés et nous aide encore à reconnaître que tout est fruit de la seule grâce et de la seule foi.

L'archevêque s'interrogea ensuite sur la vocation de l'anglicanisme :

Il fut un temps où d'autres Églises avaient l'habitude de parler de façon flatteuse de notre rôle comme Église-pont. Aujourd'hui, à l'âge œcuménique, les chrétiens sont partout prêts à aller les uns vers les autres sans l'aide de notre pont ou peut-être sans l'aide d'aucun pont. Nous réapprenons que la suffisance et la louange de soi n'ont pas de place dans le Christ. Pourtant Dieu nous accorde la paisible assurance de la foi et dans cette paisible assurance de la

1. *The Telegram*, 17 août 1963.

foi nous regardons le monde, nous nous regardons les uns les autres comme anglicans, nous regardons les autres Églises et Dieu. Au moment où s'ouvre peut-être une nouvelle époque de l'histoire chrétienne, nous nous demandons où se trouveront notre tâche et notre devoir.

Voici comment, enfin, l'orateur définit la tâche de l'anglicanisme vis-à-vis des autres Églises chrétiennes :

Par rapport aux autres Églises, nous travaillerons en faveur de l'unité, dans la vérité et la sainteté. Ce travail en est un qui implique toujours donner et recevoir, et nous ne donnons que si nous sommes assez humbles pour recevoir. Ce que nons pouvons donner n'est pas notre bien propre, c'est un trésor catholique et scripturaire de foi et de sacrement. Le bnt n'est rien moins que la pleine communion de tous dans l'Église catholique du Christ. Dans ce processus, des parties de la famille anglicane peuvent cesser d'être strictement anglicanes, puisque des Églises unies peuvent se former, en pleine communion avec nous. Mais que notre communion anglicane elle-même doive disparaître, c'est chose que nous ignorons. Nous ignorons quelle place les provinces, les traditions, les patriarcats particuliers auront dans l'unité du dessein de Dieu, et Cantorbéry, comme Rome et Constantinople, peut avoir pour longtemps son rôle à jouer au service de Dieu.

En attendant, le travail de l'unité comporte ses moments privilégiés, ses *kairoi*, dans différentes parties du monde, et nous ne devons pas les laisser passer. Pour nous tous, il y a, cette année, le grand événement du concile du Vatican. Rome et Cantorbéry se parlent mutuellement dans une charité renouvelée, sans minimiser lenr sollicitude respective pour la vérité. Et bien que le chemin de l'unité dans la vérité soit un long chemin, cette charité renouvelée permet déjà à la chrétienté de se présenter comme un fait plus éclatant en face du monde.

L'archevêque de Cantorbéry reviendra sur ces idées dans son discours de clôture, le 23 août. L'anglican, dit-il alors, doit, d'abord, tout en essayant de définir sa vocation particulière, se considérer comme membre, par le baptême, de la sainte Église catholique du Christ. La séparation entre baptisés doit disparaître.

Une bonne partie de cette allocution fut consacrée aux relations de l'anglicanisme avec les autres communautés chrétiennes. A propos de l'Église catholique, après avoir mentionné la visite que venait de lui faire le cardinal McGuigan, il parla des observateurs anglicans au Concile. L'avant-veille on avait demandé à l'un d'eux, le Vénérable C. H. W. de Soysa, archidiacre de Colombo, de donner ses impressions, ce qu'il fit avec beaucoup de délicatesse et de compréhension.

Ce fut un choc, avoua-t-il, de se trouver en vêtements ecclésiastiques au milieu des cérémonies officielles de l'Église Catholique, et bien plus encore de découvrir que le rôle des observateurs ne se bornait pas à écouter, mais qu'ils pouvaient exercer une influence réelle sur la marche du Concile. L'archidiacre rappela les audiences accordées par Jean XXIII et le cardinal Bea et fit quelques réflexions sur les principaux points étudiés [1]. Sans doute la réunion est-elle encore lointaine, continua-t-il, mais le Concile marque un réel changement d'attitude et rend possible une authentique conversation. Les relations s'améliorent au plan local, comme on peut le constater à Ceylan. La réunion éventuelle est envisagée non comme une « absorption par les catholiques » ou une « capitulation des protestants », mais selon un terme déjà suggéré par des théologiens catholiques, comme une « réconciliation ». On croit enfin que l'adhésion de l'Église catholique au Conseil Œcuménique des Églises hâterait le processus d'unité [2].

A la suite de l'archidiacre de Colombo se leva le combattif et aventureux évêque de la Californie, le Très Rév. J. A. Pike. Lui aussi signale un changement pour le mieux, dans son diocèse, à propos des relations avec les catholiques romains. Il dit avoir été longtemps sans espoir au sujet d'une réunion, en raison de dogmes comme celui de l'infaillibilité pontificale. Sans doute ne voit-il pas encore comment pourront être surmontés les obstacles, mais

1. A propos de la réforme liturgique, il rapporte un mot d'un autre observateur anglican, l'évêque de Ripon, le Très Rév. J. Moorman : « They will land with the Book of Common Prayer ! »

2. Aucun texte de cette intervention n'a été distribué ; nous en donnons un résumé d'après nos notes.

il n'est plus aussi sûr que le Saint-Esprit ne pourra pas suggérer de réponse [1].

A propos des relations des Anglicans avec les Églises autres que l'Église catholique, bornons-nous à relever les faits suivants. Au cours du Congrès le métropolite Méliton d'Héliopolis, accompagné du métropolite Chrysostome de Myre et du métropolite Athenagoras d'Elaia (chef spirituel des Grecs orthodoxes du Canada), vint présenter à l'archevêque de Cantorbéry la croix du Mont Athos ; cela fournit l'occasion au primat de souligner la cordialité des rapports qui existent entre l'anglicanisme et l'orthodoxie. Les diocèses anglicans qui envisagent de former une Église unie avec des groupes de tradition protestante ont été assurés de la sympathie, des prières et de l'assistance de la communion anglicane [2], mais le Dr Ramsey a rappelé que ces unions ne peuvent s'opérer que sur la base de « l'intégrité de la foi et des ordres catholiques [3] ». Enfin fut annoncé la convocation

1. Même remarque qu'à la note précédente.

2. *Message du Congrès :* « Some of our dioceses are now preparing to enter into unity with other Churches. In this new life we shall seek to offer them our support and our fellowship ». Un document adopté le 6 août par le Conseil consultatif sur la stratégie missionnaire concerne l'assistance à assurer aux futures Églises unies. On ne s'accorde pas snr les mérites et les inconvénients de la méthode suivie lors de la formation de l'Église de l'Inde du Sud. Le Très Rév. S. F. Bayne trouve qu'elle occasionne trop de conflits de loyauté et que sont beaucoup préférables les projets qui prévoient la pleine communion avec l'anglicanisme dès le début. D'autre part, le Très Rév. W. G. H. Simon, évêque de Llandaff, suggérait que les Églises négocient indépendamment d'York ou de Cantorbéry, sans rechercher immédiatement la pleine communion : allocution sur le thème de l'organisation de l'action, 20 août. Le chanoine Waddams a déploré, à propos de ces négociations, un manque de coordination ; c'est ainsi que les négociations entre l'Église d'Angleterre et les Méthodistes ont été conduites indépendamment des Églises du pays de Galles et d'Irlande : allocution sur le thème de la vocation anglicane, 21 août. Sur les projets actuels la littérature est considérable ; voir plusieurs références dans Stephen NEILL, *Anglicanism*, Londres, 1960, pp. 457 et 460. On trouvera un aperçu dans A. E. J. RAWLINSON, *The Anglican Communion*, chap. V-VII.

3. Discours de clôture, 23 août. Sur cette question de l'épiscopat, mentionnons au moins un ouvrage très suggestif par deux théologiens de l'Église anglicane du Canada, de tendances assez différentes : E. R. FAIRWEATHER et R. F. HETTLINGER, *Episcopacy and Reunion*, Londres, 1953 (avec un avant-propos de l'évêque de Durham, M. Ramsey). Cf.

pour 1964 d'une conférence à laquelle participeront les Églises épiscopales en communion avec l'anglicanisme ou sur le point de l'être : l'Église de l'Inde du Sud, l'Église de Mar-Thoma, l'Église catholique indépendante des Philippines, les deux Églises épiscopales d'Espagne et du Portugal, les Vieux catholiques, l'Église nationale polonaise des États-Unis, les Églises de Suède et de Finlande [1].

Voilà pour les principales interventions qui portèrent directement sur l'œcuménisme [2]. Une autre question déjà rencontrée en passant mérite qu'on s'y arrête. Il s'agit de la place de la communion anglicane au sein de la grande communauté chrétienne et, plus directement, de la possibilité d'une disparition de l'angli-

H. M. Waddams, *Finding its Place*, dans *The Church in the 60's*, p. 134 : « A Church which lacks episcopacy, or treats it with indifference, or regards it merely as an optional extra, would in their opinions [of Anglicans] be a poorer Church than the Anglican Churches now are. To obtain union at the price of so heavy a loss would not be, in their opinion, a seeking after unity according to the will of God ». Les Anglicans, en conformité avec ce qu'ils croient leur mission œcuménique, restent soucieux de ne pas opérer de rapprochements avec les uns au détriment de leurs relations avec les groupes de tendance opposée : « The nagging question is, of course : Will broadening ecumenical conversations lead to the alienation of Christians at opposite poles ? If Episcopalians, for example, show greater interest in Roman Catholics, will we jeopardise our relationship with the Baptists ? Who can tell ? We only trust that in attempting to fulfill our Lord's will 'that they may all be one' we shall all be drawn closer to one another », A. T. Eastman, dans *Compass*, vol. 1, nº 3 (avril 1963), p. 2.

1. Discours de l'archevêque de Cantorbéry, 23 août. Le chanoine Waddams avait touché ce point dans son allocution du 21 août : « We must first be conscious of the unity which we have, and we must put it into practice. In the case of the Old Catholics and the National Polish Catholic Church, for instance, with whom we enjoy full communion, most Anglicans behave as though nothing of importance has happened. If unity means so little to us when we have it with them and among ourselves, what can new unions elsewhere mean beyond a king of notch on our stick of achievements, which we count from time to time, but which have no meaning in our life » ? On trouvera quelques réflexions sur les relations des Anglicans avec les autres Églises de type épiscopal dans A. E. J. Rawlinson, *The Anglican Communion in Christendom*, Londres, 1960, pp. 120-130.

2. A la fin du Congrès a été approuvé l'envoi de messages aux présidents du Conseil Œcuménique des Églises, an Patriarche Œcuménique et au Pape Paul VI.

canisme. Le seul fait d'aborder un sujet aussi délicat dans un Congrès qui aurait pu être tenté d'exalter l'anglicanisme, indique assez la profondeur des préoccupations d'un bon nombre de participants.

C. L'avenir de la communion anglicane

L'archevêque de Cantorbéry le confessait lors du culte d'ouverture :« ...que notre communion anglicane elle-même doive disparaître, c'est chose que nous ignorons [1] ». On est revenu sur cette idée, particulièrement à propos du thème de la vocation de la communion anglicane. Le chanoine H. A. Johnson y alla carrément :

Une question fort agitée de nos jours est la suivante : Serait-ce la destinée de la communion anglicane de disparaître ? Cette recherche anxieuse est sans doute occasionnée par le fait qu'une grande partie des anglicans de l'Inde ont abandonné notre communion pour s'intégrer à l'Église de l'Inde du Sud. Il semble maintenant probable qne beaucoup d'autres anglicans seront absorbés lors de la formation de nouvelles Églises dans le nord de l'Inde, le Pakistan et Ceylan. Les Nigériens manifestent le plus grand intérêt pour la formation d'une Église unie de l'Ouest de l'Afrique et il y a des anglicans à Singapour et en Malaisie qui se sont montrés hésitants au sujet de la création d'une province ecclésiastique au sud-est de l'Asie, car leur intérêt se porte davantage sur une union des Églises en Malaisie même. On pourrait multiplier les exemples. Je n'ai aucune contribution nouvelle à apporter au débat. Deux points ont besoin d'être soulignés. D'abord c'est évidemment la destinée de l'anglicanisme de finalement disparaître. Nous ne devons pas oublier que l'ensemble de l'Église, comme chacnne de ses parties, n'existe que pour devenir superflue... Mais si nous devons attendre la fin des temps pour être délivrés du péché et de l'Église [2], il se pourrait que l'anglicanisme n'ait pas à trop se hâter de préparer sa propre mort.

1. Voir plus haut, p. 499.
2. Ces deux dernières phrases supposent que l'on entend ici par Église l'ensemble des moyens et institutions qui tiennent à notre condition

J'espère que même au cours de l'histoire nous disparaîtrons comme dénomination particulière, ayant perdu notre vie pour la retrouver, étant morts à nous-mêmes pour ressusciter à une vie nouvelle et dilatée. Cependant l'anglicanisme ne doit pas mourir prématurément. Je suis convaincu que Dieu nous a donnés une raison d'être spéciale. Dans les conjonctures présentes nous sommes nécessaires pour opérer certaines tâches pour lesquelles Dieu, je le crois, nous a pourvus d'un équipement unique. Sans mérite de notre part, nous nous trouvons chargés de fonctions que nous pouvons remplir mieux que n'importe quel groupe de chrétiens. La principale de ces fonctions est du domaine œcuménique. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, nous devons, pour le moment, maintenir notre existence séparée, comme anglicans, précisément pour hâter le jour où l'Église aura retrouvé son unité visible [1].

Le Très Rév. W. R. Coleman revint sur ce thème :

Si la communion anglicane peut, de quelque manière, se réclamer d'une vocation particulière, ce ne peut être rien d'autre ni rien de moins qne la vocation divine à être l'Église une, sainte, catholique et apostolique. N'est-ce pas ce que nous avons soutenu constamment ou, au moins, dans les moments les plus lucides où nous avons pris conscience de nous-mêmes ? N'est-ce pas ce qui est impliqué dans notre refus résolu d'accepter le statut et le caractère d'Église confessionnelle ? N'est-ce pas ce que nous voulons dire quand nous protestons contre le phénomène du sectarianisme et que nous le considérons comme l'antithèse de l'authentique catholicité ? N'est-ce pas ce que nous voulons dire lorsque nous rejetons tout effort pour produire une théologie définitive ? N'est-ce pas ce que nous voulons réellement dire lorsque nous pouvons envisager la disparition de la communion anglicane comme entité ecclésiastique séparée et distincte à côté d'autres entités différentes d'elle [2] ?

On jugera de l'état d'esprit de certains congressistes par les réflexions suivantes d'un délégué de la jeunesse, Errol Hodge, de Newcastle, Australie :

pèlerine. Sous son aspect de communauté ou de communion des saints, l'Église subsistera sous une nouvelle forme dans la Jérusalem céleste.

1. Rapport principal sur le thème de la vocation anglicane, 21 août.
2. Allocution sur le thème de la communion anglicane, 21 août.

L'Église anglicane se dirige vers l'extinction avec l'approbation des 1.400 délégués du Congrès anglican. Comme délégué de la jeunesse au Congrès, j'ai été saisi en me rendant compte que mon Église allait disparaître. Les délégués, à partir de l'archevêque de Cantorbéry jusqu'à moi, réalisent qu'une Église divisée ne peut être très utile à un monde divisé. Le plus impressionnant de tout cela, c'est que Notre-Seigneur lui-même a prié pour que tous ses disciples soient un... Ainsi, une à une, les Églises de la communion anglicane sont appelées à être absorbées, à mesure que les Églises chrétiennes se dirigent sans trêve vers l'unité. C'est une pensée exaltante de penser que moi-même et les autres délégués de la jeunesse pouvons vivre assez longtemps pour être témoins de cet événement. Et si, comme nous le croyons, les Églises anglicanes conservent en dépôt des vérités précieuses pour l'Église de l'avenir, nous serons plus heureux encore [1].

On n'attachera pas à ces lignes enthousiastes l'importance qu'elles n'ont pas. Elles sont pourtant le fruit assez naturel du Congrès. Il est remarquable de constater que les orateurs qui se sont attachés le plus sérieusement à définir la vocation de la communion anglicane n'ont pas hésité à envisager le jour où l'anglicanisme aurait disparu. Cette vision est d'ailleurs en accord, ainsi qu'on l'a fait observer, avec la conviction de n'être qu'une expression de l'Église unique voulue par le Christ et avec le refus de se présenter comme une Confession particulière [2].

* * *

1. E. Hodge, *Unity Seen Death Knell to Anglicans*, dans *The Telegram*, Toronto, 17 août 1963. Le chanoine Johnson commencera ainsi sa conférence, le 21 août : « We might begin profitably by entertaining the thought that, just conceivably, this may be the last Anglican Congress ever to be held. If not the last, well, next to the last, or perhaps at most the antepenultimate. It would be folly to talk about the vocation of Anglicanism without first taking into account the likelihood that our days are numbered ».

2. Voir plus haut, pp. 488. Cf. Stephen Neill, *The Anglican Communion Looking Ahead*, dans *Pan-Anglican*, vol. 12, nº 2 (Pâques 1963), p 43 : « ...the Anglican Communion has never claimed immortality. Unlike many other groups in the Christian world, it is quite prepared to reckon the possibility of its own disappearance ».

Uniquement considéré en lui-même, le Congrès anglican de Toronto comporterait déjà une profonde signification œcuménique. Lorsqu'un groupe d'Églises s'interrogent sur leur mission et implorent de Dieu la grâce d'y être toujours plus fidèles, c'est toute la grande famille chrétienne qui en est enrichie.

Il y avait quand même davantage à signaler. Sans doute discutera-t-on longtemps sur la véritable portée de documents comme celui sur la responsabilité mutuelle. Les uns verront dans cette recherche d'une nouvelle forme de solidarité une tendance semblable à celle qui conduit à la formation de fédérations confessionnelles et s'inquièteront de ses répercussions pour l'avenir du mouvement œcuménique. D'autres insisteront sur le caractère non confessionnel de l'anglicanisme et sur le fait que le document ne fait que tirer les conséquences de la position ecclésiologique anglicane. Nous croyons, pour notre part, que la formation de corps dynamiques et cohérents peut faciliter le dialogue œcuménique pourvu, bien entendu, que l'on n'accentue pas les différences particulières au détriment des valeurs possédées en commun. A ce point de vue le récent Congrès anglican a laissé l'impression d'une démarche soucieuse d'assurer le meilleur équilibre entre ces deux pôles : la solidarité interne et la préoccupation œcuménique. On peut donc espérer que, sous la mouvance de l'Esprit, ses travaux auront ultimement servi la cause de l'unité.

Faculté de théologie,
Université d'Ottawa.

Émilien LAMIRANDE, O.M.I.

Chronique de la deuxième session du Concile

La deuxième session du Concile s'est ouverte le dimanche, 29 septembre, fête de saint Michel, par une cérémonie qui rappelait assez la journée d'inauguration du 11 octobre 1962 sous Jean XXIII. Elle offrait cependant un caractère de plus grande simplicité. Ce n'était plus l'inauguration du Concile, et en soi il n'était pas nécessaire d'en répéter le cérémonial. Mais la présence d'un nouveau pape demandait une certaine mise en marche. Tout d'abord, Paul VI devait prendre possession de sa fonction vis-à-vis de l'Assemblée ; ensuite les cardinaux avaient à lui faire leur obédience conciliaire ; enfin un certain nombre de nouveaux évêques, élus depuis un an, comme du reste le nouveau pape, avaient à prononcer le serment d'usage. Tout cela a été réalisé en une session inaugurale publique, sans qu'il y ait eu toutefois de cortège somptueux sur la place Saint-Pierre. Les évêques entrèrent librement dans la basilique et seuls les cardinaux formèrent le cortège. La messe dialoguée, célébrée avec assistance du pape par le Cardinal Tisserant, doyen du Sacré Collège, devait être suivie des formalités que nous venons d'énumérer, puis du discours du pape [1].

1. Beaucoup avaient noté, lors de la première session, que les formules de serments, remontant à l'époque du concile de Trente et reflétant encore les luttes de l'époque, auraient avantage à être renouvelées et à snbir un *aggiornamento*. Rien ne s'est fait encore. Il demeure souhaitable qu'on revise ces textes à l'occasion du Concile même. C'est une des choses qu'on aimerait voir figurer dans les réformes projetées.

I. Le Discours de Paul VI

Comme ç'avait été le cas en la première session, le discours du Saint-Père fut la partie la plus marquante de la cérémonie d'ouverture. Les paroles qu'il avait prononcées une semaine auparavant devant les membres de la Curie romaine, dont il annonçait une réforme importante, avaient fait pressentir que son programme serait dans le sens de son prédécesseur, et l'attente n'a pas été trompée. C'est la ligne même de Jean XXIII qui se retrouvait ici, mais avec beaucoup plus de logique constructive, voire d'intellectualité. Le pape actuel, tout en ayant, semble-t-il, les mêmes dispositions que le précédent, nous a fait l'impression d'avoir beaucoup plus raisonné son programme, et on pouvait espérer qu'il l'accomplirait avec persévérance, sans relâche et, souhaitons-le sans hésitation, malgré les pressions de son entourage.

L'ensemble du discours est centré sur le mystère de l'Église dont la session aurait à s'occuper. Le moment est venu pour l'Église, selon le pape, d'exposer sa propre doctrine sur elle-même et Paul VI d'en dessiner les contours d'une manière profonde, mais en laissant le champ libre pour les travaux de l'Assemblée.

« Le Seigneur nous est témoin, ajoute Paul VI, quand, dès le premier instant de ces grandes assises, nous vous déclarons n'avoir au cœur nul dessein de domination humaine, aucun attachement jaloux à un pouvoir exclusif, mais simplement le désir et la volonté d'exécuter le mandat divin qui nous fait pasteur suprême parmi vous tous et de vous tous ». Le but du Concile n'est pas de reformuler la doctrine reçue[1], mais de faire en sorte que cette doctrine soit exposée de la façon qui réponde le mieux aux exigences de notre temps, comme le souhaitait Jean XXIII. Il rappelle aussi la grave question de l'Unité

1. « L'heure est venue, dit-il, où la vérité concernant l'Église doit être explorée, ordonnée et exprimée, non pas tant peut-être en ces formules solennelles qu'on nomme définitions dogmatiques, mais en déclarations du magistère ordinaire, dans lesquelles l'Église se dit à elle-même de façon plus explicite et toujours digne de foi ce qu'elle pense d'elle-même ».

des chrétiens, dont le pape défunt avait le si grand souci, tâche qu'il compte lui-même poursuivre. Aussi est-ce à dessein qu'il évoque la majesté du Christ-Pantocrator des basiliques d'Orient, et qu'il se réfère à la mosaïque de Saint-Paul-hors-les-Murs, où le pape Honorius III, tout petit et comme anéanti à terre, baise les pieds de ce Christ d'immense stature qui domine et bénit, avec une majesté royale, l'assemblée réunie dans la basilique, c'est-à-dire l'Église.

Paul VI ramène à quatre points le programme du Concile :

1° La connaissance ou la conscience de l'Église ; la seconde session en a fait sa préoccupation majeure par l'examen du schéma sur l'Église.

2° Le renouveau de l'Église ; confronter l'Église d'aujourd'hui avec l'Évangile [1].

3° L'unité des chrétiens : l'Église catholique ne peut rester étrangère au mouvement œcuménique et doit notamment respecter le pluralisme des traditions historiques [2].

4° Le dialogue de l'Église avec le monde contemporain, dont elle est un ferment plutôt qu'une puissance dominatrice [3].

1. « Si ce regard révélait quelque ombre, quelque déficience sur le visage de l'Église ou sur sa robe nuptiale, que devrait-elle faire d'instinct et courageusement ? Elle devrait se réformer, se corriger, s'efforcer de recouvrer la conformité avec son divin modèle qui constitue son devoir fondamental ».

2. C'est l'occasion pour le Pape de s'adresser aux observateurs non catholiques du Concile. « Nous les saluons de tout cœur, dit-il. Nous les remercions d'être venus. A travers leur présence, nous envoyons notre message paternel et fraternel aux vénérables communautés chrétiennes qu'ils représentent ici (...). Si dans les causes de séparation, une faute pouvait nous être imputée, nous en demandons pardon humblement à Dieu et nous sollicitons aussi l'indulgence des frères qui se sentiraient offensés par nous. Et nous sommes prêts, en ce qui nous concerne, à pardonner les offenses dont l'Église catholique a été l'objet et à oublier les douleurs qu'elle a éprouvées dans la longue série des dissensions et des séparations ». Ces paroles de « repentance » comme on aime à les appeler aujourd'hui, et dans lesquelles ont voit avec raison le signe du véritable esprit œcuménique, sont, dans la bouche d'un pape, révélatrice d'un esprit.

3. Sujet qui devra faire l'objet du schéma XVII et dont les grands thèmes ne sont pas encore entrés dans le cadre de cette seconde session, centrée sur la réflexion doctrinale.

II. La nouvelle structure du Concile

Un tel discours devait provoquer une impulsion immédiate. Le Pape prenait courageusement les choses en main. Il avait pourvu à une nouvelle organisation du système des débats en nommant quatre modérateurs, qui étaient ses délégués (*quattuor moderatores delegati*, dit le règlement (I, II, 3, 2), et dont la fonction était de diriger les séances, et de s'en référer à lui pour les coups de barre à donner en temps opportun. En la première session chacun des membres du bureau de présidence, dont beaucoup étaient très âgés, avaient eu à tour de rôle à diriger les congrégations générales. Les quatre modérateurs, plus jeunes ou en tous cas très alertes, devaient cette fois donner un nouvel élan. Trois d'entre eux avaient été nommés par le Saint-Père lui-même : les cardinaux Lercaro, Doepfner, et Suenens ; le quatrième, Agagianian, nommé à la suggestion de la Curie. D'autre part, le nombre des présidents s'était augmenté de deux unités, atteignant le chiffre de douze, alors que leurs fonctions au Concile même étaient pratiquement réduites à rien : au premier d'entre eux, le Cardinal Tisserant, revenait de dire les prières avant et après, ainsi que le *De profundis* pour les évêques défunts au jour le jour. Peut-être eût-il mieux valu supprimer tout simplement le Conseil de présidence. Les nouvelles dispositions concernant les modérateurs ne plurent pas à tous les anciens, aux présidents particulièrement. Elles furent torpillées aussi par les adversaires du Concile, qui leur cherchèrent chicane au nom du règlement. Il s'ensuivit très tôt un malaise paralysant, qui créa une confusion dont on ne sortit pratiquement que le 30 octobre, lors du vote des cinq points dont nous parlerons tout à l'heure, sans que pour autant l'équilibre ait pu être totalement rétabli. D'autre part, le Saint-Père a dû ressentir personnellement cette opposition contre ses modérateurs, qui étaient en somme ses délégués. Jeune pape, arrivant au milieu du Concile dont plusieurs redoutaient le progrès, il avait eu quelques prises de position intra ou extraconciliaires favorables à l'aile marchante [1].

1. Discours prononcé à l'ouverture de l'année académique du Latran,

III. Schémas discutés et ajournés

Des schémas, au nombre de dix-sept, cinq seulement devaient faire l'objet des délibérations de cette deuxième session : 1) le schéma sur l'Église ; 2) celui sur la Vierge Marie ; 3) celui sur les évêques et le gouvernement des diocèses ; 4) celui sur l'œcuménisme et, 5) celui sur l'apostolat des laïcs. De fait, trois seulement, celui sur l'Église, celui sur les évêques et le gouvernement des diocèses et celui sur l'œcuménisme devaient être discutés. En effet, une question concernant le schéma sur la Vierge fut ainsi libellée au moment d'en entamer la discussion : Allait-on le laisser comme tel, en un schéma séparé, ou, au contraire, fallait-il, comme beaucoup le souhaitaient, en faire un chapitre du schéma sur l'Église ? On sait en effet que depuis un certain nombre d'années la théologie mariale la meilleure a insisté sur la doctrine extrêmement traditionnelle de « Marie, type de l'Église », comme l'antiquité et le moyen âge aimaient à le répéter. Cette doctrine très profonde n'a pas encore pénétré dans tous les esprits et un assez grand nombre d'évêques croyaient qu'il y avait, dans le rattachement proposé, une manière de diminuer le culte de la Vierge. Plusieurs même ont cru, par une méfiance exagérée, que certains voulaient parler ainsi « pour faire plaisir aux protestants ». Pour parer à cet inconvénient, certains avaient mis en avant le titre nouveau qu'on avait imprimé en tête du schéma, « Marie, Mère de l'Église », titre qui avait déjà du reste suscité beaucoup de réserves et en suscitera encore durant la nouvelle intersession. Si, le schéma sur la Vierge était inséré dans celui sur l'Église, pensait-

le 31 octobre, et où il reprit sévèrement les manœuvres intempestives de plusieurs membres de cette université contre les tendances plus ouvertes des autres instituts de Rome, et ensuite, la suppression de plusieurs paragraphes dans la lettre des évêques italiens, écrite à l'initiative du cardinal Siri, contre le communisme. Mais après cette date, il semble que le Pape ait subi des reproches qui l'ont rendu moins audacieux. Mais l'on perçoit cependant, dans l'agrément du discours de Jean Guitton snr l'œcuménisme en la séance publique du 3 décembre et bien plus encore dans l'annonce inattendue de son voyage à Jérusalem, une fidélité à son attitude première.

on, ce serait sous ce vocable qu'il y entrerait, et la nouveauté de cette expression suppléerait du moins à une nouvelle définition mariale, que beaucoup souhaitaient à l'occasion de ce concile. Nous avouons quant à nous redouter particulièrement ce terme « Marie, Mère de l'Église » qui viendrait s'inscrire comme une sorte de concurrence moderne occidentale à la vieille formule du Concile d'Éphèse, *Θεοτόκος*, Mère de Dieu, si chère aux Orientaux. On reprochera aux Latins d'avoir fait avec la formule d'Éphèse ce qu'ils ont fait du symbole de Nicée-Constantinople en lui ajoutant le Filioque. Veillons à ce que cette nouvelle expression, très peu traditionnelle, n'élargisse encore le fossé qui nous sépare de l'Orient, et que nous avons créé par notre insouciance vis-à-vis de la grande tradition des quatre premiers conciles œcuméniques ! Attendons plutôt l'heure de la réconciliation pour rendre à la Vierge, tous ensemble, un nouvel hommage.

Proposé au vote le 29 octobre, le rattachement du schéma sur la Vierge à celui sur l'Église passa à une faible majorité, suffisante toutefois pour que la discussion ne puisse pas être entamée, étant donné qu'un remaniement considérable était nécessaire en fonction de cette insertion.

Quant au schéma sur l'apostolat des laïcs, on n'eut pas le temps de l'aborder. Tout ce qui fut dit du reste sur le laïcat dans les débats sur l'Église pouvait déjà amplement suppléer, ou du moins amorcer cette discussion.

IV. Le Mystère de l'Église et la collégialité

La seconde session entamerait le sujet majeur du concile : l'ecclésiologie. Il s'agissait avant tout de compléter Vatican I interrompu, et qui n'avait, en matière d'ecclésiologie, élaboré que la doctrine concernant la papauté. Le complément nécessaire était de préciser cette fois l'enseignement de l'Église sur l'épiscopat et de le situer sur un registre beaucoup plus élevé que celui de la juridiction, où l'on tendait à le considérer. Le Christ a choisi douze Apôtres pour fonder son Église, et Pierre est le premier de ce collège vénérable dont l'épiscopat est la

continuation jusqu'à la fin des temps. La théologie de l'Église, depuis le premier concile du Vatican, avait fort oublié cette importante donnée, et toute une génération d'étudiants avait été formée dans les cadres d'une ecclésiologie trop juridique, trop monarchique, trop peu ouverte au mystère profond de l'Église [1].

Les études d'ecclésiologie qui se sont multipliées depuis un certain temps exigent actuellement l'énoncé d'une doctrine d'ensemble qui atteigne les points essentiels de la Révélation sur ce qu'est l'Église. Ce que le magistère a donné depuis ces derniers siècles était trop fragmentaire, ne relevant pas assez du mystère de l'Église. Les débats ont montré que, pour la plupart, les Pères se sont engagés dans la voie ainsi ouverte : retrouver, par delà le juridisme, la sacramentalité de l'Église à ses divers niveaux et en conséquence redonner toute leur valeur aux diverses fonctions dans l'Église, en particulier à l'épiscopat, au diaconat, au laïcat.

Le schéma « De Ecclesia » comportait quatre chapitres : 1° le mystère de l'Église ; 2° sa constitution hiérarchique et en particulier l'épiscopat ; 3° le peuple de Dieu et en particulier le laïcat ; 4° la vocation à la sainteté dans l'Église.

Le premier chapitre présentait les principales images bibliques de l'Église exposant surtout celle du « Corps du Christ » dont la théologie sous le vocable de « Corps mystique » avait connu les développements que l'on sait. Les Pères ont réclamé une présentation plus dynamique de l'Église dont rendrait compte à leurs yeux une autre image absente du schéma, celle de « Royaume de Dieu ». Par là se trouvait soulevée à nouveau la question de l'identification trop absolue du Corps du Christ avec l'Église catholique, question qui commande le problème de la relation fondamentale entre notre Église et les autres Églises : point délicat que le Concile n'a malheureusement pas encore suffisam-

1. C'est notamment cette théologie-là qui avait présidé à l'élaboration législative de notre siècle, et particulièrement à la rédaction du Code de droit canonique, autour duquel pivotent toutes les perspectives de la Curie romaine.

ment abordé. « La question se pose, a dit le Cardinal Lercaro, de savoir si Église et Corps mystique sont une même réalité » [1].

Le second chapitre traitait du problème capital de l'épiscopat, auquel s'ajoutait aussi celui du diaconat. L'épiscopat n'est-il que le degré supérieur du sacerdoce, sans collation de nouveaux effets sacramentels, ou au contraire en est-il la plénitude ? Cette dernière opinion, qui a toujours été celle des Églises orientales, a été longtemps abandonnée par beaucoup de théologiens latins en raison d'une interprétation trop limitée d'un texte de saint Jérôme. Aujourd'hui le progrès des études historiques l'a fait pratiquement prévaloir, et sur ce point une majorité assez proche de l'unanimité s'est manifestée au Concile, en conformité avec les autres Églises où la succession apostolique a toujours été rigoureusement maintenue. Le débat sur la collégialité épiscopale fut des plus animés. Il était ici question de savoir si le Christ a conféré un pouvoir collectif aux apôtres et à leurs successeurs, les évêques, pouvoir de droit divin, c'est-à-dire selon la volonté du Christ, ou si cette responsabilité collective est seulement de droit ecclésiastique en dépendance des décisions pontificales, ou même si cette collégialité est totalement absente à défaut de fondement réel dans l'Écriture et la Tradition. Les adversaires de la collégialité craignaient surtout que la définition de la primauté du pape, solennellement proclamée au premier concile du Vatican, ne sorte diminuée d'une proclamation concernant le pouvoir collégial de tous les évêques. Les premiers à parler, ils se déclarèrent soit contre toute collégialité [2], soit en faveur du droit purement ecclésiastique [3]. Plusieurs évêques de nos pays, très au fait du donné scripturaire et patristique, réunirent des arguments impressionnants en faveur d'une collégialité de droit divin [4].

1. Interventions du Card. Lercaro et de dom Butler ; ce dernier demandant que le schéma dise explicitement que les baptisés en dehors de l'Église catholique constituent des communautés ou même des Églises. En effet, ces sociétés reposent sur des principes surnaturels. Cela montrerait que l'Église s'étend au-delà de ses frontières, même par des éléments institutionnels (cfr *Doc. cath.*, LX (3 nov. 1963), n° 1411, col. 1444).

2. Cfr Card. Ruffini.

3. Cfr Card. Siri.

4. Cfr Mgr Charue et Mgr Heuschen.

Mais sur le moment il eût semblé malaisé d'évaluer le rapport des forces en présence.

Quant à la question du diaconat qu'il s'agissait de restaurer dans l'Église d'Occident comme un ordre permanent, l'Orient l'ayant toujours maintenu, elle se projettait sur une ombre. Beaucoup voulaient que ce diaconat puisse être concédé à des gens mariés, qui pourraient vaquer en même temps à leur métier ou à leurs fonctions civiles. Les plus conservateurs parmi les Pères, et en général ceux qui sont le moins initiés aux problèmes missionnaires, craignent que cette concession ne fasse une brêche au maintien du célibat ecclésiastique, et n'amène une dévalorisation du prestige du clergé. D'autres pensent le contraire. Plusieurs cardinaux au courant de la pastorale moderne ont très courageusement pris le parti de ceux qui demandent la collation du diaconat stable à des sujets dignes, sans que ne leur soit en aucune manière imposée la loi du célibat. Ce serait là sans doute un très grand changement dans la vie de nos Églises. Ceux qui se sont montrés timorés et revêches à tout changement se sont entendu dire de façon très précise qu'un Concile n'est pas une chose fréquente, et qu'il est normal qu'il soit le point de départ de très grands changements. On ne fait pas venir 2.500 évêques à une réunion de plusieurs mois « pour dire ' Amen ' à tout ce qui s'est fait jusqu'à présent ».

Les questions étant ainsi posées, une donnée essentielle manquait pour que l'on pût continuer les discussions, ou tout au moins faire à la commission théologique les remaniements du texte dans le sens souhaité par le Concile. Un certain nombre de Pères avaient parlé ; mais beaucoup, et en nombre certes plus grand, n'avaient rien dit. Il fallait donc recourir à un vote de principe qui garantirait le sens des corrections à apporter. Le 15 octobre, après l'examen du second chapitre du schéma, où justement il était question des évêques, le cardinal Doepfner, qui menait la discussion, fit savoir de la part des modérateurs que le lendemain quatre questions importantes seraient posées aux Pères. Le lendemain, rien ne vint ; annonce fut faite que la proposition était remise à plus tard. En réalité, elle ne vint que le 30. Ce furent quinze jours de piétinement

douloureux, durant lesquels plusieurs commencèrent à perdre courage. On se rappelle que durant la première session, le Concile avait été bloqué en raison d'un vote qui, par l'application d'un règlement déficient, donnait pratiquement la majorité à la minorité. Une intervention du pape avait remis toutes choses en ordre. Le piétinement dont nous parlons, sans avoir les mêmes causes, ressemblait par plus d'un point à cet incident et créa durant deux semaines une atmosphère de lourd malaise. Que s'était-il passé ? Un conflit aigu s'était élevé entre le Conseil de présidence et les modérateurs au sujet de la compétence de ces derniers. Il fallait y mettre fin. Le mercredi 23 octobre, une réunion eut lieu chez le cardinal Secrétaire d'État entre les modérateurs, le Conseil de présidence et les secrétaires du Concile. On croit qu'une intervention du Saint-Père avait finalement mis les uns et les autres en demeure de s'entendre. Car d'une part, nous l'avons dit, le rôle des modérateurs avait été l'objet de contestations, et, d'autre part, la présidence de la commission théologique avait protesté contre une rédaction des points à soumettre aux votes sans qu'elle en ait eu connaissance. Un texte à présenter aux Pères fut proposé. Il était cette fois libellé en cinq points. On en fit connaître la teneur le mardi 29, et le mercredi 30 il était voté par l'assemblée. Voici ces cinq points :

« 1° Plaît-il aux Pères que le schéma soit élaboré de manière à affirmer que la consécration épiscopale constitue le degré le plus élevé du sacrement de l'Ordre ? (Rép. 2.123 oui ; 34 non) ; 2° Plaît-il aux Pères que le schéma soit élaboré de manière à affirmer que chaque évêque légitimement consacré en communion et avec les autres évêques et avec le Pontife romain, qui est leur chef et le principe de leur unité, est membre du corps épiscopal ? (Rép. 2.049 oui, 104 non, 1 vote nul) ; 3° Plaît-il aux Pères que le schéma soit élaboré de manière à affirmer que le collège épiscopal succède au collège des Apôtres dans la charge d'évangéliser, de sanctifier et de gouverner ; et qu'il jouit d'un plein et suprême pouvoir sur toute l'Église en même temps que le Pontife romain qui est sa tête et jamais sans lui (de qui relève intégralement le droit de suprématie sur tous les pasteurs et les fidèles) ? (Rép. 1808 oui ; 336 non, 4 votes

nuls). 4° Plaît-il aux Pères que le schéma soit élaboré de manière à affirmer que le dit pouvoir *(potestas)* appartient de droit divin au collège épiscopal lui-même *(ipsi collegio episcorum)* uni à son chef ? (Rép. 1717 oui ; 408 non, 13 votes nuls) [1]. 5° Plaît-il aux Pères que le schéma soit élaboré de manière à prendre en considération l'opportunité de rétablir le diaconat distinct et permanent, dans le ministère sacré, selon l'utilité de l'Église dans les différentes régions ? (Rép. 1588 oui; 525 non; 7 votes nuls). »

Ces réponses, d'une majorité massive et inattendue, étaient destinées à servir de normes aux correcteurs du schéma, lesquels savaient désormais à quoi s'en tenir. Le résultat de cette démarche suprême auprès de l'Assemblée pouvait être considéré comme une directive absolument claire. Pourtant dans la suite, il n'a cessé d'être mis âprement en cause par des membres de la Curie et certains de leurs alliés, sous le double chef d'illégalité et presque d'hérésie [2]. Par là, d'ailleurs, se trouvait posé le problème du remaniement des commissions.

1. Une note des modérateurs clarifiait le sens exact de cette proposition et de la précédente : *a)* l'exercice actuel du pouvoir du corps épiscopal est soumis aux normes approuvées par le Pontife romain ; *b)* il n'y a pas d'acte vraiment collégial du corps épiscopal si le Pontife romain n'invite à le poser, ou au moins « s'il ne l'accepte librement » ; *c)* il est du ressort d'une détermination théologique et juridique ultérieure de préciser la manière concrète suivant laquelle cette double forme de *suprema potestas* est exercée dans l'Église, étant donné que l'Esprit-Saint renforce l'harmonie entre elles deux.

2. La plus célèbre intervention fut celle du vendredi 8 novembre. Le cardinal Frings, archevêque de Cologne, fit une attaque en règle contre les mesures habituelles du Saint-Office relatives à la condamnation des personnes et des ouvrages, insistant sur la nécessité d'une réforme profonde. Le cardinal Ottaviani, Secrétaire de la Suprême Congrégation, piqué au vif, éleva alors une protestation véhémente contre ce qu'il venait d'entendre, et fit en outre deux déclarations, l'une pour nier la valeur théologique de la collégialité largement appuyée par le vote d'orientation, l'autre pour revendiquer le droit de la Commission théologique dont il est le président, à approuver toutes les propositions qui devaient être faites au Concile, même de la part des modérateurs. Cette intervention faite *ab irato* provoqua chez les Pères une impression pénible. Elle fut renforcée vers la fin de la séance, par une autre manifestation du cardinal Ruffini, qui fit, sans le nommer, le procès du patriarche Maximos IV, une des personnalités les plus remarquées, et qui avait eu des paroles très claires à plusieurs reprises contre la Curie et ses abus de pouvoir, ainsi que dans le sens d'une mise à jour des idées trop conservatrices.

V. Le laïcat et la vocation à la sainteté

Tandis que se préparait le vote du 30 octobre, se poursuivait par ailleurs la discussion du schéma sur l'Église, chapitres III et IV. Le chapitre III « Du peuple de Dieu et spécialement des laïcs » avait provoqué une série d'interventions neuves, qui étaient le fruit des travaux concernant l'Action catholique et l'élaboration d'une doctrine du travail, de la vie terrestre, de la transfiguration du monde, etc., à laquelle de grands théologiens ont apporté depuis plus de vingt ans des contributions importantes. Tout d'abord, des remarques pertinentes ont été faites sur la nécessité de comprendre, dans le peuple de Dieu, non seulement les laïcs, mais tous ceux qui sont d'Église ; le mot « peuple » ayant ici un sens d'élection divine, et les chrétiens ayant passé par le baptême (I *Pierre* I, 10) du stade de « non-peuple » à celui de « peuple » (*λαός*, d'où laïc). Tous sont donc des « laïcs » au sens de membres du peuple de Dieu. Jean XXIII n'avait pas craint de se dire un jour dans une boutade qui prend aujourd'hui tout son sens « un laïc devenu pape ».

Aussi a-t-on décidé de transposer avant le chapitre sur la hiérarchie, tout ce qui, dans ce chapitre III, concerne le Peuple de Dieu. De la sorte le Peuple de Dieu se trouvera englober à la fois la hiérarchie et les laïcs traités dans les chapitres suivants.

Le schéma s'est efforcé de donner une définition du laïc qui ne soit pas purement négative : un chrétien qui n'est ni clerc, ni religieux. Il proclame hautement la réalité du sacerdoce des fidèles découlant du baptême. Le laïc participe à la triple fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, doctrine qui détermine le rôle du laïc engagé dans les tâches de ce monde. Il est cependant remarquable de constater qu'un certain nombre d'évêques ont trouvé cet effort encore insuffisant, et aux craintes de voir le laïcat empiéter sur la hiérarchie, on a fait valoir qu'à notre époque le danger va plutôt dans la direction opposée [1].

1. Cfr Mgr Hengsbach (Essen).

C'est en liaison étroite avec le problème du laïcat que s'est posée la question de la sainteté dans l'Église sous l'angle de la vocation de tout chrétien à cette sainteté. Les évêques qui sont intervenus ont trouvé peu fondée la distinction traditionnelle entre préceptes et conseils évangéliques, ces derniers s'étendant à tout l'ensemble de la vie du chrétien [1]. Cette exigence de sainteté paraît capitale et sera bien reçue à notre époque.

Cependant certaines interventions de quelques membres des grands Ordres religieux ont amené des objections assez marquantes. Ils craignaient, en effet, que la déclaration concernant la sainteté à laquelle tous sont appelés, ne porte ombrage aux grandes corporations religieuses, faisant profession de vie parfaite, et qui ont constitué, depuis le XIIIe siècle surtout, une nouvelle puissance d'action dans l'Église. Il y a du reste un problème qui dure depuis lors, et qu'on voudrait voir s'apaiser. Il peut être résumé en cette simplification un peu caricaturale, qu'on entend cependant quelquefois : les évêques et le clergé diocésain représentent les Églises locales, tandis que les ordres religieux, directement soumis au pape pour les activités générales représentent l'Église universelle [2]. On a fait remarquer de façon très pertinente, que les religieux, à quelqu'Ordre qu'ils appartiennent, sont l'avant-garde des Communautés chrétiennes dans l'Église. Il importerait donc, que dans le cadre de ce chapitre et sans préjudice de sa préoccupation majeure, le rôle des religieux dans l'Église et notamment du monachisme, soit mis d'avantage en lumière comme valeur de signe eschatologique, de témoignage, d'entraînement et au surplus de ferment œcuménique.

VI. Les applications pratiques de la collégialité

A la suite du vote du 30 octobre, les Pères désiraient en tirer les conséquences au plan concret, précisément lors que vint en discussion le schéma « Des évêques et du gouvernement des

1. Cfr Card. Léger, Mgr Huyghe (Arras), Mgr Charue.
2. Cfr l'interview du P. Deschâtelets, O. M. I. où figure l'expression « clerus papae ».

diocèses », qui occupa la première quinzaine de novembre. Les résultats immédiats ne répondirent pas entièrement à l'attente.

Sur le plan universel, après des critiques assez vives contre la Curie [1], dont il s'agissait de réduire les attributions, des propositions furent faites tendant à la création autour du pape d'un conseil d'évêques, choisis dans les divers pays, traitant avec lui des questions majeures de l'Église. Une commission spéciale pour élaborer un projet fut envisagée par le Cardinal Lercaro. Beaucoup y sont favorables et dans l'entretemps la question reste posée ; des pétitions nombreuses furent faites dans ce sens à Paul VI [2].

Sur le plan régional, le schéma lui-même envisageait que les Conférences épiscopales eussent des pouvoirs réels canoniquement précisés, mais, à la surprise de plus d'un, nombreux furent les Pères, même parmi la majorité, à redouter ces pouvoirs qui risqueraient de limiter la liberté des évêques diocésains. Mais peut-on, dans l'état actuel des choses dans l'Église prendre des responsabilités collectives, comme le souhaitaient d'ailleurs ces évêques, sans qu'elles ne soient garanties par des stipulations précises, acceptées de tous ?

Sur le plan local le Saint-Siège avait, au cours de l'histoire, restreint les pouvoirs ordinaires des évêques en se réservant l'exercice d'une foule de prérogatives. Là aussi la décentralisation entraînera ce que les évêques considèrent comme la restitution de certains de leurs droits [3]. On peut regretter que le climat de toute cette discussion ne se soit trouvé fâcheusement détérioré par l'offensive orchestrée de certains milieux romains, qui se sont sentis plus particulièrement visés et dont l'opposition à l'élan de la majorité s'est trouvée accrue.

1. Cfr *Notes et Documents*, Intervention du Patriarche Maximos IV.

2. Une première indication dans ce sens a été fournie par le pape lui-même dans son discours de clôture du 4 décembre où il envisage d'appeler des évêques pour l'aider dans l'application des décrets conciliaires.

3. Quarante de ces droits viennent d'être rendus aux évêques, facultés dont un bon nombre risqueraient parfois de stupéfier le catholique moyen par leur futilité.

VII. L'Œcuménisme

Restait alors à aborder le schéma, peut-être le plus neuf, celui sur l'œcuménisme. Il avait été préparé avec beaucoup de diligence, quelquefois en connexion avec la commission théologique et la commission orientale, par des membres du Secrétariat pour l'Unité, où régnait beaucoup de concordance. On peut dire de ce schéma, comme on l'avait dit de celui de la liturgie, qu'il était bien fait. La présence des observateurs non catholiques au Concile lui donnait du reste une particulière raison d'être, non moins que le grand mouvement œcuménique d'aujourd'hui, auprès duquel, par la volonté du Pape Jean XXIII, l'Église catholique est venue s'aligner. Le schéma sur l'œcuménisme fut abordé le lundi 18 novembre, et il occupa les Pères jusqu'à la fin. Contrairement à ce à quoi l'on s'attendait, il recueillit un très grand nombre d'interventions favorables. Ce schéma comprenait tout d'abord trois chapitres : 1. Les principes d'un œcuménisme catholique, 2. De l'exercice de l'œcuménisme, 3. Des chrétiens séparés de l'Église catholique, tant orientaux qu'à la suite de la Réforme. On y ajouta deux chapitres complémentaires, l'un concernant les Juifs, et un autre sur la liberté religieuse. Les discussions concernant ces deux derniers points amenèrent un certain nombre d'oppositions. On sait qu'un Secrétariat pour un dialogue avec les religions non chrétiennes est en gestation. Plusieurs demandèrent que la question des Juifs soit classée parmi les attributions de ce nouvel organisme, plutôt qu'au Secrétariat pour l'Unité. Pour d'autres raisons un certain nombre de Pères, surtout des pays arabes, où toute considération faite en faveur des Juifs au Concile pouvait avoir des répercussions inattendues, tant la tension est forte entre les communautés humaines dans ces pays, étaient plutôt hostiles à ce que cette question fut soulevée. La manière dont ce chapitre est rattaché aux trois chapitres précédents, ainsi que son prologue ont justifié les nombreuses réticences à sa présence dans ce schéma.

Il en serait tout autrement si on montrait clairement le rapport entre le mystère d'Israël et le problème œcuménique [1].

Quant au chapitre sur la liberté religieuse, il était en préparation depuis longtemps, et on ne savait au juste dans quel schéma il trouverait place. C'est en effet une des grosses questions qui sont posées par le monde à l'Église catholique d'aujourd'hui, et spécialement par le Conseil œcuménique. Il fut attaqué violemment par la commission théologique, mais lorsqu'il fut proposé au vote à cette même commission, il obtint une majorité de 18 voix contre 5. Lors de la discussion, les Américains, même les moins disposés en général envers les idées nouvelles, firent cette fois montre d'une ouverture presque unanime. Le cardinal Bea fit savoir d'une manière très explicite que les deux chapitres complémentaires n'étaient pas discutés plus à fond ni proposés au vote cette fois-ci, uniquement faute de temps, mais qu'ils seraient sans aucun doute possible, repris en la prochaine session.

Toute cette question de l'œcuménisme au Concile est trop importante pour que nous n'y revenions à une autre occasion. Qu'il nous suffise de dire ici que la seule critique un peu sérieuse faite à ce schéma et qui va probablement à la rencontre des sentiments de ses rédacteurs concerne le rôle central que devrait avoir l'Eucharistie et les éléments variables de la Communion qui en découlent. Cette préoccupation nettement amorcée dans le prologue du schéma rejoint d'ailleurs une problématique du Conseil œcuménique des Églises.

Les toutes dernières journées furent du reste quelque peu languissantes. De fait, on tira en longueur les débats sur l'œcuménisme. Des oppositions sourdes se faisaient manifestement en haut lieu contre l'achèvement des points concernant l'ecclésiologie. On aurait pu, en cette fin de session, proposer au vote le premier chapitre sur l'Église, qui avait subi les retouches demandées, comme on avait eu l'occasion de le faire l'an dernier pour le premier chapitre de la Liturgie. Les lenteurs voulues

1. Cfr D. N. OEHMEN, *Le « Lieu théologique » du schisme*, dans *Irénikon* 18 (1945), pp. 26-50 et D. E. LANNE, *Le schisme en Israël*, dans *Irénikon* 26 (1953), pp. 227-236.

des dernières journées ont empêché qu'il en soit ainsi. En somme cette session fut interrompue sans achèvement, moins bien qu'elle n'avait commencé.

Plusieurs ont pensé, et peut-être non sans raison, que l'épuisement des dernières semaines était dû en grande partie à ce que les commissions étaient dépassées par le Concile, et n'arrivaient plus à suivre son rythme. C'était vrai surtout de la présidence de certaines d'entre elles, notamment de la Commission théologique. Un assez grand nombre de Pères ont souhaité un remaniement de tous les bureaux par le moyen de nouvelles élections, et plusieurs pétitions furent faites en ce sens au Saint-Père. Mais, comme on l'a dit, l'habitude à Rome est de procéder non par soustraction mais par addition. Le Saint-Père décida d'augmenter chacune des commissions de cinq membres, dont quatre seraient choisis par les Pères et un par lui-même. Ces élections eurent lieu vers la fin de la session, et furent en somme très satisfaisantes. De plus, dans chacune d'elles, un second président et un second secrétaire seraient élus. Ces mesures pourront faciliter l'obtention des majorités dans les cas difficiles.

D'autre part, on se rappelle qu'au début de la première session un message au monde avait été envoyé par le Concile. On avait préparé, pour la fin de la seconde , un « message aux prêtres », sur lequel un peu tard les avis furent demandés. Trop nombreux pour être insérés en deux jours de temps, les amendements devront être ultérieurement introduits, en sorte que le message aux prêtres ne sera envoyé qu'en la troisième session, qui commencera le 14 septembre 1964.

VIII. La Constitution sur la Liturgie et les promulgations

Pendant toute la durée de la session, les différents amendements proposés l'an dernier concernant le schéma sur la liturgie furent successivement votés par les Pères à une majorité écrasante. Avant sa promulgation par le Saint-Père, le 4 décembre, un dernier vote fut soumis à l'Assemblée : 2.148 votèrent pour, 4 contre. Le pape promulgua alors le schéma sous forme de Constitution, en employant cette formule : « Au nom de la

Très Sainte et Indivisible Trinité, Père, Fils et Esprit Saint. Les décisions qui ont été prises dans ce très saint et universel Concile de Vatican II légitimement assemblé et qui viennent d'être lues, ont été agréées par les Pères. Et nous, en vertu du pouvoir apostolique qui nous a été donné par le Christ, et en union avec les vénérables Pères (*una cum venerabilibus Patribus)*, nous les approuvons dans l'Esprit-Saint, nous les établissons et ordonnons que pour la gloire de Dieu soit promulgué ce qui a été ainsi décidé conciliairement (*synodaliter*). » Cette formule remarquable est neuve par rapport à celle, remontant au moyen-âge et à laquelle on se serait attendu *(Sacro Concilio approbante)* et elle est révélatrice d'une préoccupation nettement collégiale.

La Constitution *De Sacra Liturgia* est une réussite complète. Elle est d'une richesse dogmatique incomparable. On pourrait l'appeler sans exagération le premier chapitre — *Ecclesia orans* — de la Constitution sur l'Église. Sa promulgation, telle qu'elle a été faite par le Pape, fait résonner, d'une manière extraordinairement éloquente, qu'elle est un acte de toute l'Église. Nous ne sommes plus habitués à entendre ainsi la voix des pasteurs réunis tous ensemble. Ce document n'est pas rendu officiel, comme tous ceux que nous connaissons, par sa parution aux *Actae Apostolica Sedis*. Il appartient de droit aux *Acta Conciliorum œcumenicorum*, et a été promulgué dans l'assemblée la plus solennelle qui soit, en la séance plénière terminale de la deuxième session du Concile.

Un autre schéma fut promulgué de la même manière, celui des moyens de communications (Presse, Radio, TV). Le premier projet, beaucoup trop long, présenté l'an dernier, avait dû être réduit d'une manière considérable. Ce travail, exécuté durant l'intersession, avait été présenté aux Pères le 25 novembre, et avait été adopté par 1.598 voix contre 503 et 11 bulletins nuls. Depuis lors, plusieurs réclamations avaient été faites contre ce schéma, qu'on croyait ne pas avoir été examiné sérieusement. On lui reprochait notamment d'être superficiel, à peine au niveau d'une lettre pastorale médiocre, de manquer de perspective théologique et de réflexion philosophique. Le Saint-Père le proposa néanmoins aux votes le 4 décembre après un certain

nombre de retouches, et il fut accepté par 1960 contre 164. C'était certes un succès moins grand que pour la liturgie.

On a dit que les réclamations, qui ont donné lieu à quelques incidents, venaient de la part des laïcs, qui avaient l'attention attirée plus que les autres sur l'importance de ce schéma. Les laïcs, on le sait — du moins quelques-uns — ont été officiellement invités au concile, et leur prestige devait être de quelque poids. Pas assez tout de même, semble-t-il, pour avoir pu réussir une prise de position dont on regrettera peut-être qu'elle n'ait pu se manifester davantage.

IX. Vue d'ensemble

On peut dire que cette seconde session aura été la période de la grande lutte du Concile. Devaient s'y affronter, en raison même des débats ecclésiologiques, les questions de la Papauté, de la Curie, et de l'Épiscopat. Nous citions il y a deux ans, dans une autre chronique (1961, 501), cette phrase d'un historien moderne des conciles concernant Vatican I et qu'il est utile de reproduire encore : « Le concile du Vatican réduit à presque rien l'importance des convocations similaires. Quoiqu'il arrive désormais, qu'il se réunisse de nouveau ou bien que le Saint-Siège se charge lui-même de couronner son œuvre incomplète, il clôt, semble-t-il, la série des dix-neuf conciles œcuméniques, sur lesquels se sont consolidées la foi, la discipline et l'organisation de l'Église du Christ. Son œuvre est achevée, et les futurs conciles, s'il y en a, n'apporteront au monument que quelques retouches ou adaptations accessoires dont la portée ne compenserait pas les embarras que la convocation entraîne avec elle. Le (premier) concile du Vatican est donc l'aboutissement tout indiqué de l'histoire des conciles. Comme celui de Trente, d'ailleurs (...) il met en relief le rôle grandissant de la papauté qui finit par se substituer à l'Église enseignante pour diriger, avec son aide au besoin, le catholicisme, de sa seule initiative et comme la plus haute autorité morale sur laquelle la société moderne puisse s'appuyer... ».

Telle était la mentalité la plus répandue dans notre Église jusqu'au jour où, par une véritable inspiration du ciel, Jean XXIII a décidé la convocation de Vatican II, qui devait renverser cette manière de voir. L'Église a repris conscience de sa vie conciliaire, interrompue depuis si longtemps. La collégialité épiscopale, qui en est le fondement, a été remise en valeur d'une manière splendide en cette seconde session. Mais elle est venue s'affronter à ceux qui veulent continuer à penser comme l'historien que nous venons de citer. Ce qui a modifié la perspective jusqu'alors en cours, laquelle s'est aujourd'hui révélée incomplète et même fausse, en raison d'un hypertrophie de certains éléments ecclésiologiques développés depuis plusieurs siècles, dans notre Église, au détriment d'autres non moins importants a été, à n'en pas douter, le mouvement œcuménique qui nous a rendu conscience du mal opéré par la division. Au premier chef, parmi ceux qui nous ont le plus aidés, durant les deux sessions écoulées, à repenser, d'une manière normale notre théologie de l'Église, il faut citer, outre les observateurs non-catholiques présents quoique non agissants, ces courageux évêques orientaux, qui ont fait valoir avec une admirable persévérance la structure ancienne de l'Église au temps de l'indivision, dont les Orthodoxes ont conservé la valeur —, bien qu'hypertrophiée elle aussi d'une autre manière, — dans les anciens patriarcats. On lira plus loin quelques-unes des interventions dont nous venons de parler. Malgré les indécisions et les inquiétudes des derniers jours, la « symphonie inachevée » qu'a été la seconde session, se révèle être dans la ligne de la grande espérance suscitée par Jean XXIII. Dans le panégyrique du grand pape défunt que prononça le 4 novembre dans l'aula conciliaire, le Cardinal Suenens, celui-ci prit comme thème cette parole de l'Écriture rendue célèbre par l'application qu'en avait faite le Patriarche Athénagoras de Constantinople, en début du pontificat de Jean XXIII : *Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Joannes*. L'envoyé de Dieu de notre siècle, a trouvé dans la sainte Église et dans le monde entier un écho tel que le programme qu'il avait tracé est désormais irréversible. A ceux qui veulent s'y opposer, il faut répéter les paroles de Gamaliel : « Si leur entreprise ou leur œuvre vient des hommes,

elle se détruira d'elle-même ; mais si elle vient de Dieu, vous n'arriverez pas à la détruire » (*Act.* 5.38.39).

Dans son discours terminal, le Pape Paul VI n'a pas craint de dire, bien que dans des formules très mesurées : « Le Concile... a abordé bon nombre de problèmes. Pour une part, leurs solutions sont déjà virtuellement arrêtées, en des déterminations valables ; une fois terminé le travail portant sur le sujet correspondant, elles seront en temps voulu notifiées de manière officielle ». Il paraît difficile d'interpréter cette phrase autrement que comme une approbation implicite des points votés en principe dans l'Assemblée et qui concernent la collégialité épiscopale [1], laquelle est, au fond le grand enjeu du Concile.

D. O. R.

1. Alors que dans le Règlement de 1962 (p. 17) les présidents étaient déclarés modérer les débats « *ex Summi Pontificis auctoritate* », le paragraphe du règlement de 1963 (p. 19) ne contenait plus cette clause. Cette omission n'a pas été pour rien, semble-t-il, dans les difficultés survenues.

Il est important de remarquer à ce sujet que la réunion du conseil de présidence, de la commission de coordination, et des modérateurs, le 15 novembre, a approuvé un rapport du cardinal Lercaro, proclamant le droit des modérateurs de proposer des votes d'orientation semblables à ceux du 30 octobre. La question devrait être réglée.

Ajoutons ici en ce qui concerne le titre de « Mater Ecclesiae », que la vraie traduction latine de *Theotokos* est « Dei Genitrix ». Accepterait-on de dire de la Vierge qu'elle est « Ecclesiae Genitrix » ? On sent la différence.

Chronique religieuse

Allemagne. — En novembre le nombre des travailleurs grecs était monté à 119.000 (*Oss. Rom*, 30 nov.).

Toutefois l'envoi des prêtres décidé en avril par le Saint Synode de l'Église de Grèce (cfr *Irénikon*, 1963, p. 229 s.) n'a pas eu lieu à cause d'une mésentente avec le patriarcat œcuménique ; de même le séminaire proposé pour la formation de ces prêtres n'a pas vu le jour. Entretemps des groupes compacts ou dispersés de Grecs restent sans prêtre (cfr *Irénikon*, 1963, p. 81 s.) et les prêtres souvent trop jeunes sortant de l'école de Chalki ne sont guère préparés pour cette tâche si difficile (*An*, avril, A. V. Georgiadis). Signalons toutefois parmi eux un prêtre dévoué et animé d'un zèle pastoral prévoyant et éclairé, le P. Antonios Alevizopoulos (Hannovre) qui a étudié la théologie à Athènes et à Mayence. Chargé des milliers de Grecs établis en Basse-Saxe, il y a fondé une « Orthodoxe Diakonie » et publie depuis 1962 la revue *Gephyra-Die Brücke* en grec et en allemand, destinée à ses fidèles. D'autre part, l'*Union Chrétienne des Savants* (Section de Salonique) procure à tous les Grecs qui partent pour l'Allemagne une brochure intitulée *Mia Matia sti Germania* (Un coup d'œil sur l'Allemagne) 1963, in-12, 96 p. ; elle leur fournit les adresses et renseignements nécessaires et des conseils pratiques qui doivent leur faciliter l'acclimatation morale et matérielle [1].

1. En France, après un accord entre les gouvernements grecs et français, des groupes d'ouvriers grecs étaient arrivés il y a deux ans pour se spécialiser dans la culture des betteraves à sucre. N'ayant pas pu s'y acclimater, ceux qui sont restés, se sont engagés dans les usines Simca, Renault et Citroën, dans les faubourgs de Paris ; d'autres groupes y sont arrivés tout droit de Grèce (*AA*, 20 nov.). La Belgique et les Pays-Bas ont recruté également des centaines d'ouvriers grecs surtout pour le travail dans les mines de charbon. Ces faits rendent le clergé grec local bien insuffisant et débordé.

Amérique. — Pour l'expansion de la doctrine de l'Église orthodoxe en Amérique le P. George Mastrantonis, St. Louis, Mo., a fondé en 1950 la mission OLOGOS (Orthodox Lore Of the Gospel of Our Savior) pour laquelle il a composé quelques dizaines de *booklets* et *pamphlets* dont beaucoup ont déjà été édités plusieurs fois. En premier lieu ils sont destinés à enseigner les principaux éléments de la foi orthodoxe aux orthodoxes américains eux-mêmes. Signalons ici les titres des brochures in-8 : *What is the Eastern Orthodox Church*, 1956, 42 p. — *Ancient Epitome of the Sacred Canons of the Eastern Orthodox Church*, S. d., 62 p. — *The Sacred Services. Synopsis, Order, and Books of the Eastern Orthodox Church.* S. d., 19 p. — *Holy Week in the Eastern Orthodox Church.* 6e éd., s. d., 26 p. — *Baptism.* 3e éd., s. d., 15 p. — *Marriage*, 2e éd., s. d., 19 p. — *Sacred Links in the Life of Our Savior*, 2e éd., s. d., 22 p. — *The Divine Acts that changed the World*, 3e éd., s. d., 19 p. — *The Virgin Mary Theotokos*, 3e éd., 22 p. — *Death, the Threshold to Eternal Life.* 2e éd., s. d., 19 p. Une série de 27 fascicules in-12 expose brièvement la doctrine orthodoxe sur les autres sacrements, les traditions eucologiques et l'histoire de l'Église orthodoxe.

Le 31 août a eu lieu à Pittsburgh, Pa., le premier festival religieux-culturel interorthodoxe auquel ont pris part 15 évêques et 150 prêtres des différentes juridictions et 11.000 fidèles. Il avait été organisé par le *Council of Eastern Orthodox Youth Leaders of the Americas* (CEOYLA) et fut précédé par la 12e Conférence internationale de la Jeunesse grecque orthodoxe d'Amérique (GOYA) du 25-31 août. Lors d'un dîner le 26 août l'évêque catholique de Pittsburgh, Mgr Wright adressa la parole à une assemblée de la GOYA de 300 personnes (OO, sept.).

L'Assemblée épiscopale de l'Église orthodoxe de Yougoslavie vient de réorganiser l'unique éparchie dont relevaient jusqu'ici les paroisses des Serbes émigrés d'Amérique du Nord : le diocèse « d'Amérique et du Canada », ayant son siège à Chicago, (ce diocèse comptait, fin 1962, 74 paroisses, dont trois au Canada, une en Alaska, et 3 monastères aux États-Unis) est désormais subdivisé en 3 nouvelles éparchies : l'Amérique orientale

et Canada, avec siège à Pittsburgh, — le Mid-West, siège : Chicago, — et l'Amérique occidentale : siège : Los Angelès.

Cette décision est l'aboutissement d'une suite d'événements et d'un conflit qui durait depuis plus de deux ans. L'an dernier, une commission d'enquête, composée de deux évêques et un secrétaire, fut mandée en Amérique par l'Assemblée épiscopale et le St Synode de l'Église serbe de Yougoslavie : elle parcourut la plus grande partie des paroisses disséminées à travers les États-Unis entre le 13 septembre et le 29 novembre 1962 (*Glasnik*, n° 4, 1963). En suite de quoi, l'évêque Dionisije de Chicago, qui était l'objet de graves accusations de la part de ses fidèles, fut déclaré, le 17 mai 1963, « suspens de toute fonction épiscopale » (pod zabranu sveštenodeistva) et cité à comparaître devant le tribunal ecclésiastique de l'Église serbe-orthodoxe (cfr *Vesnik*, 1963, n° 345). Après avoir décrété l'érection des 3 nouvelles éparchies, le St Synode nomma, le 11 mai dernier, l'archimandrite Stéphane Lastavice, curé de Windsor (Ontario-Canada), à l'éparchie d'Amérique orientale et Canada, et — dans une session ultérieure du 14/27 juillet — l'archimandrite Firmilijan Ocokolić, curé de St Sava à Pittsburgh, au siège de Chicago, et l'archimandrite Grigorije Udicki, à celui de Los Angelès (*Glasnik*, 1963, *n*os 8-9 et 10). Mgr Stéphane reçut la chirotonie épiscopale le 13 juillet à Aliquippa, dans le voisinage de Pittsburgh et Mgr. Grigorije à Los Angelès le 4 août suivant. Ces deux ordinations se déroulèrent pacifiquement ; il n'en fut pas de même de l'ordination de Mgr Firmilijan. L'évêque Dionisije ayant refusé d'obtempérer aux sanctions qui le concernaient, l'ordination de Mgr Firmilijan Ocokolić a eu lieu le 1er août dans l'église St Sava de Milwaukee sous la protection de la police, qui tint les opposants à distance. Le clergé orthodoxe de Serbie craint que ne se constitue aux États-Unis une église serbe séparée, sous la direction de Dionisije : l'organe de l'Association du clergé orthodoxe de Yougoslavie ne se fait pas faute de dénoncer l'évêque Dionisije comme « renégat de son Église » et « Raskolnik » (cfr *Vesnik*, n° 345, 1 nov. 1963, SOEPI n° 30, 9 août 1963 ; The Montréal Star, 17 août 1963).

Australie. — Lors d'un séjour à Istanbul, l'archevêque grec Ezéchiel Tsoukalas d'Australie a rédigé un rapport détaillé, daté du 27 mai, sur la situation de l'Église grecque en Australie et sur le schisme qui s'y installe. Il y avait à ce moment dans l'archidiocèse 43 églises et 42 prêtres en service, près de 200.000 grecs répartis sur 80 communautés ou paroisses dont 2 en Nouvelle Zélande et 1 à Calcutta (Inde). Le schisme est soutenu par la Confédération des Communautés qui comprend les anciennes paroisses de Melbourne (3 églises), Adelaïde (2 églises) New Castle (1 église), Sydney (3 églises), Sunshine près de Melbourne, Mount Cambier et Whyalla (South Australia, sans église). Elles sont administrées par une dizaine de prêtres dont 3 ont été dégradés (par le patriarcat œcuménique) et 7 ordonnés par l'archevêque biélorusse Sergij Ochotenko, qui réside à Perth (West Australia). Au Ve congrès de la Confédération tenu à Sydney le 20-21 avril, on a décidé la fondation d'une « Église grecque orthodoxe indépendante d'Australie » (*AA*, 5 juin, *An*, juin-juillet ; cfr *Irénikon*, 1962, p. 385). Un des évêques auxilaires, Mgr Dionysios Psiachas réside avec l'archevêque à Wollahra (New South Wales), l'autre, Mgr Chrysostomos Papalamprou à Windsor, Melbourne.

Athos. — Dans *Duchovna Kultura*, n° 7/8 (juillet-août, pp. 21-35) consacré en grande partie à la Ste Montagne, l'archimandrite Seraphim relate en détail la part prise par la délégation bulgare sous la conduite du patriarche Kiril aux fêtes du Millénaire, et sa visite à Vatopedi, Chilandar et surtout à Zographou (25-29 juin). Ici elle fut rejointe le 28 juin pendant quelques heures par le patriarche œcuménique. Vu la situation critique de ce monastère, ce fut de sa part un geste d'encouragement, l'occasion de promettre son aide et d'affirmer « que celui que le patriarche bulgare enverrait, serait reçu à la Ste Montagne » (p. 33). L'archimandrite mentionne aussi la conférence des chefs des Églises dans la soirée du 24 juin à la Grande Lavra [1]. « De nouveau furent discutées les questions d'une conférence ou commission permanente

1. Les délégations slaves et roumaine quittèrent toutes la Grande Lavra dans la matinée du mardi 25 jnin ; prière de rectifier ainsi les dates données ici, p. 400 et p. 402.

panorthodoxe qui examinerait les problèmes interecclésiastiques importants pour les Églises locales et siégerait au moment le plus opportun pour toutes les Églises orthodoxes et à un endroit qui leur conviendrait, p. ex. sur la Ste Montagne, pour préparer la conférence panorthodoxe préconciliaire et envoyer de nouveaux moines dans les monastères non grecs de la Ste Montagne etc. » (p. 28).

Dans *Glasnik*, août-septembre, pp. 331-344, on peut lire le récit du voyage et de la participation du patriarche serbe German et de sa suite aux fêtes du Millénaire, de la plume du protodiacre Miloš Erdeljan, professeur à la Faculté de théologie de Beograd. Faisaient encore partie de cette délégation les évêques Emilijan de Timok et Valerijan de Šumadija, le protoierej Milutin Petrović, secrétaire du Conseil principal du clergé associé de Yougoslavie et un collègue du professeur Erdeljan, le Dr. Stojan Gošević. Le professeur relate surtout la visite des Serbes à Chilandar (26-28 juin) où le patriarche œcuménique vint les rejoindre le 27. A propos de la conférence du 24, le professeur remarque qu'elle eut lieu dans une atmosphère très cordiale et qu'on y traita « spécialement du renouvellement de la jeune génération et de l'avancement de la vie monastique dans les monastères de la Ste Montagne » (p. 335).

Dans sa séance du 22 octobre le Saint Synode du patriarcat œcuménique s'est occupé de la question du nouveau recrutement des monastères athonites et, dans celle du 5 novembre, deux lettres des patriarches de Serbie et de Bulgarie demandant de pouvoir envoyer des moines à leurs monastères respectifs de Zographou et de Chilandar furent remises à la commission synodale de la Ste Montagne (*AA*, 30 oct. et 13 nov.).

Dans une lettre adressée à *An* oct. l'higoumène Gavriil de Dionysiou, qui avait joué un rôle prépondérant dans la préparation et dans l'exécution des fêtes du Millénaire sur la Ste Montagne, signale comme fruit de ces fêtes le fait que depuis lors le nombre des pèlerins (surtout des jeunes étudiants et ouvriers) qui viennent à l'Athos pour des motifs religieux, a considérablement augmenté. Il voit un autre fruit dans la galvanisation religieuse du peuple grec contre les Témoins de Jéhovah et contre les franc-maçons et dans le respect témoigné par les chefs des

Églises orthodoxes au patriarche œcuménique et à l'Église Mère. L'higoumène reconnaît avec le directeur de l'*An*, sept. : « *Metheortia* » et avec M. K. Bastias qu'on aurait pu exploiter les fêtes d'une façon plus spirituelle ; toutefois pour cela les humbles hagiorites n'ont pas les qualités nécessaires. Il fallait, dans la critique de ces fêtes, prendre en considération les circonstances, le caractère spécial du lieu, le manque de place et de moyens pour organiser des repas communs et des réunions de conférences, et la pléthore des invités. Les moines athonites ont fait, à cette occasion, tout leur possible pour l'exaltation du saint lieu et de l'idéal monastique, pour l'honneur de l'Église et de son Président et pour l'unité des Églises orthodoxes.

A propos de ce que l'Église de Grèce devrait faire pour l'Athos, le Géron Ioannikios Sotiropoulos remarque dans *En*, 1 oct. que dès la première apparition du schisme des paléoïmerologites, elle aurait dû obtenir du gouvernement le rassemblement de tous les hieromoines hagiorites paléoïmerologites, les soi-disant « Zélotes », et leur renvoi à la Ste Montagne, dans les monastères de leur « métanie ». Ainsi le schisme paléoïmerologite n'existerait pas aujourd'hui car ce sont ceux-là qui ont fanatisé les simples fidèles avec leur ancien calendrier (cfr *Irénikon* 1961, pp. 355-357).

Bulgarie. — Un avis de la chancellerie du Saint-Synode nous fournit quelques donnés sur le séminaire de l'Église bulgare, situé à Čerepiš (rayon de Vraca). Pour l'année scolaire 1963/4, le Saint-Synode de l'Église bulgare avait prévu l'admission de 55 élèves pour la 1re classe du séminaire en deux groupes parallèles : 35 élèves âgés au maximum de 17 ans et 20 élèves âgés au maximum de 35 ans. Les candidats de la 1re catégorie doivent avoir achevé la 7me classe (élémentaire). Ils feront leur service militaire ou leur service de travail après leurs études au séminaire (ou n'en indique pas le nombre des années) et seront ordonnés au plus tard à l'âge de 27 ans. Les candidats de la 2me catégorie doivent avoir achevé leur service militaire et les études moyennes ou au moins la 9e (5e) classe d'un gymnase ou d'une école pédagogique ou commerciale (sans le « technicum »). La durée de leurs études est de 3 ans. Ils seront ordonnés immédiatement

après. Une autre condition générale pour l'admission au séminaire est la possession d'une voix mélodieuse et d'une oreille musicale. Après l'achèvement des études au séminaire, les élèves de la 1re catégorie et ceux de la 2e qui avaient achevé les études moyennes peuvent continuer leurs études à l'Académie ecclésiastique de Saint-Clément à Sofia, encore une fois comme boursiers du Saint-Synode. Au cas où les séminaristes ne se font pas ordonner, ils sont obligés au remboursement des frais de leurs études intérêts compris (*Cărkoven Vestnik*, 18 mai).

Constantinople. — Le 22 octobre le Saint Synode a élu comme titulaires des nouvelles métropoles d'Allemagne, d'Autriche et de France Mgr Polyevktos Finfinis (à Bonn, ancien métropolite titulaire de Tropaion, résidant aux États-Unis), Mgr Chrysostomos Tsiter (à Vienne, évêque titulaire de Thermai) et Mgr Meletios Karabinis (à Paris, évêque titulaire de Reggio) et comme auxiliaire de Mgr Oreste Chornock, évêque des Carpathorusses, Mgr Vladimir Pierre Shymansky, avec le titre de Syracuse ; celui-ci a été consacré le 21 novembre à Johnstown, Pa. où il résidera par Mgr Iakovos, archevêque grec d'Amérique (*AA*, 23 oct. et *The Church Messenger*, 30 oct.).

Aucun sujet étranger ne peut exercer en Turquie les fonctions de prêtre, de diacre ou de chantre dans les églises chrétiennes sans un permis spécial. En août le gouvernement a défendu l'admission et le séjour d'étudiants étrangers à l'école théologique de Chalki (plus de 90 %). Ses étudiants proviennent surtout de Grèce, de Chypre et d'Afrique. Une députation sous la direction du métropolite Dorotheos des îles des Princes se rendit alors à Ankara pour obtenir le rappel de cette mesure presque fatale pour l'existence de l'école. La démarche ne semble pas avoir eu beaucoup de résultats positifs. L'*archieratikos epitropos* de la métropole d'Imroz et Ténédos, le P. Spyridon Damdas, proposa au Saint Synode d'envoyer neuf élèves d'Imroz (*AA*, 4 sept.). D'autre part en octobre un des cinq professeurs musulmans, M. Retzep Ulke qui enseigne l'histoire à l'école, en est devenu le directeur adjoint (*AA*, 23 oct.). Le nombre des étudiants a été limité à vingt (*Kathimerini*, 15 nov.). Le 22 juin, l'archimandrite Andreas Pantoleontos, originaire de Chalki et directeur du gym-

nase de l'école y fut consacré évêque titulaire de Klaudioupolis ; il a été nommé higoumène de la skite patriarcale de Saint Spyridon à Chalki dont il a commencé la restauration (*AA*, 26 juin). L'école compte ainsi parmi ses professeurs trois évêques ; les deux autres sont le recteur Mgr Maximos Repanellis, métropolite de Stavroupolis et Mgr Chrysostomos Konstantinidis, métropolite de Myres.

Des revues politiques turques comme *Kemalist* et *Forum* se sont attaquées dernièrement au patriarche dont on connaît les efforts assidus pour vivre en bons rapports avec le gouvernement turc. D'après elles, le patriarche voudrait se procurer un territoire indépendant à l'instar de la Cité du Vatican ; « il ferait mieux de se transférer à la Ste Montagne là où il a porté le sakkos de l'empereur Jean Tzimiskès » (*En*, 1 oct.). De fait l'idée assez utopique d'un état indépendant du Phanar a été soulevée parfois en Grèce (cfr *Irénikon*, 1956, p. 69 ; 1957, p. 79 et 210 s.).

Il y a en Turquie pour près de 80.000 fidèles orthodoxes 2 patriarches, le patriarche œcuménique Athénagoras I Spyrou et le patriarche démissionnaire Maximos V Vaportzis (résidant à Kadiköy), 12 métropolites synodiques dont 3 chargés des éparchies de Kadiköy, de Tarabya (Derkoi) et des Iles des Princes, 3 métropolites titulaires, 6 évêques auxiliaires (4 pour l'archidiocèse, 1 à Kadiköy et 1 à Chalki) et une soixantaine de prêtres de paroisse. Le 11 novembre est décédé le métropolite Philotheos Stavridis de Proikonnisos ; le métropolite Aimilianos Zacharopoulos de Séleucie lui a succédé comme membre du Saint-Synode (*AA*, 20 nov.).

Le patriarcat doit fournir des prêtres aux deux archidiocèses d'Amérique et d'Australie et aux quatre nouvelles métropoles d'Europe. Il est aidé en cela par l'Église orthodoxe en Grèce. Dans une lettre au patriarche œcuménique du 9 août, l'archevêque Iakovos d'Amérique — auquel le recteur de Chalki a recommandé 5 de ses élèves dont 2 diacres — demande au patriarche qu'ils viennent aux États-Unis comme clercs-étudiants pour être formés pendant deux ans à l'école théologique de *Holy Cross* à Brookline, Mass., les lois sur l'immigration exigeant des clercs étrangers qu'ils aient exercé le ministère sacerdotal au moins pendant deux ans avant d'être admis définitivement

aux États-Unis (*AA*, 18 sept.). Le nombre des orthodoxes en Turquie diminue chaque année très sensiblement. Les dernières années le nombre des enterrements est environ le double de celui des baptêmes. Ainsi en 1961 et 1962 les chiffres respectifs étaient pour l'ensemble de l'archidiocèse (38 paroisses), des métropoles de Kadiköy (7 paroisses) et de Tarabya (5 paroisses) 1111 et 553, 985 et 525. Dans la métropole des îles des Princes (4 paroisses) et dans celle d'Imroz et Ténédos (11 paroisses dont 1 seule à Ténédos) la situation est moins inquiétante. Le dernier siège est vacant depuis le 19 février, date à laquelle Mgr Méliton Chatzis est devenu métropolite titulaire de Hélioupolis et de Theira. Par cette promotion le patriarche a voulu confier à Mgr Méliton un champ d'activité plus large au service du trône œcuménique après qu'il avait régi son éparchie pendant treize ans. C'est lui qui était le chef de la délégation patriarcale au congrès de *Faith and Order* à Montréal en juillet et à la conférence interorthodoxe de Rhodes du 26-29 septembre.

Égypte. — *An*, oct. publie une lettre d'un N. Alexandrinos sur la situation du patriarcat grec d'Alexandrie devenue encore plus difficile depuis la mort subite à Athènes, le 8 novembre 1962, de l'un des deux administrateurs du patriarcat, Mgr Evangelos Psimas, métropolite d'Hermoupolis-Tanta. Pratiquement l'Église est sans chef déjà depuis trois ans. Le gouvernement n'a jamais reconnu les administrateurs nommés par le patriarche infirme, lors de son départ pour Kiphissia près d'Athènes en mai 1961, le statut de l'Église ne prévoyant qu'un remplaçant ou *locum tenens* (cfr *Irénikon*, 1961, p. 527). Les tribunaux ecclésiastiques ne fonctionnent plus, les théologiens clercs et laïcs retournent en Grèce, les sept églises d'Alexandrie sont desservies à tour de rôle, par manque de prêtres, il n'y a plus de prédications régulières etc. Le plus grand danger est la dissolution lente mais sûre du patriarcat; le moindre danger, la perte de son hellénicité.

Grèce. — Trois congrès de *theologoi* ont eu lieu cet été en Grèce. Le IIIe congrès panhellène (Athènes, 1-3 juin) des *theologoi*, organisé par leur Union panhellène, sous la présidence de

son chef, M. Papapanagiotou, inspecteur de ces professeurs avait comme thème : « Le christianisme et l'instruction grecque actuelle de religion ». Les professeurs Alivizatos, Bratsiotis, Moraïtis et Evangelos Theodorou y furent parmi les conférenciers (*An*, juin-juillet ; *Orthodoxia* 1963, p. 292 s.) *En*, 1 août). Les congrès annuels organisés par les Fraternités *Sotir* et *Zoē* étaient doubles ; ils eurent lieu, comme d'habitude, et à Athènes et à Salonique ; y prirent part quelques centaines de *theologoi*, clercs et laïcs. *Sotir* avait choisi comme sujet : « Le *theologos* célébrant hierourgos) de l'Évangile (*S*, 4 sept.). La IV[e] réunion d'« Hi) Ephesos » examina le problème « La vie liturgique de chez nous ». Ici on élabora tout un programme « pour revivifier l'esprit et la vie liturgique dans notre Église orthodoxe, œuvre compliquée et multiple à laquelle tous, évêques, prêtres et laïcs doivent collaborer ». Les vœux du congrès (en 6 points) furent soumis à la hiérarchie (*En*, 1 et 15 nov.).

Le gouvernement retira, le 23 juillet, sur les instances répétées de l'archevêque Chrysostomos et des sociétés religieuses, le permis donné aux Témoins de Jéhovah (Chiliastes) de tenir un grand congrès international à Athènes à partir du 30 juillet. Ses mêmes instances, moins dramatiques et menaçantes toutefois, ne firent pas fléchir le gouvernement pour le congrès international des franc-maçons qui eut lieu à Athènes du 22-24 août ; y participèrent 140 membres, provenant surtout de l'Europe occidentale (*En*, 1 sept.). — En juillet la rentrée en Grèce fut refusée au pasteur Argos Zodiatis de Katerini, sujet chypriote, bien connu en Grèce pour ses articles religieux dominicaux dans les journaux athéniens (*An*, août-sept.). Il y a 600 familles évangéliques à Katerini (avec plus de 2.000 membres). La revue *Syzitisis*, sept., se plaint de l'emploi fréquent des agents de la sûreté, gendarmes et geôliers contre toute manifestation religieuse non orthodoxe (des Chiliastes, Évangéliques et Catholiques) ; elle demande que ces mesures policières soient limitées au prosélytisme illégal. — Deux catholiques devenus orthodoxes ont été rebaptisés, l'un (autrichien) à Trikkeri près de Volos le 10 sept. (K, 18 sept.) et une autre par les Paléoïmerologites près de Kératéa dans la mer en septembre également (*Keo*, oct.).

Le Secrétariat pour les rapports interorthodoxes et interchrétiens de l'Église de Grèce sous la direction générale de M. Alivizatos a commencé à fonctionner ; l'autre directeur est M. Jean Zizmoulas (*An.*, oct.). Le professeur Basile Ioannidis, membre de la Commission synodale correspondante, est décédé à Athènes le 25 novembre (cfr *Irénikon*, 1962, p. 387).

Sur la proposition du Ministre des Cultes, M. Christophoros Stratos, le parlement grec a voté, le 19 septembre, une loi sur la composition de la liste des candidats à l'épiscopat. Cette loi bien accueillie par la presse permettait au prochain Synode de la Hiérarchie de pourvoir aux 10 sièges vacants en dérogeant à certaines dispositions antérieures et en stipulant que plus aucun siège sauf celui d'Athènes, ne pourrait être obtenu par translation ; elle excluait donc toute amovibilité pour les métropolites en fonction ce qui à beaucoup d'entre eux déplaisait fortement. L'ancien Ministre des Cultes, M. Voyiatzis, avait puissamment soutenue la nouvelle loi (cfr *Irénikon*, 1962, p. 388). Ce fut un des thèmes principaux traités au Synode de la Hiérarchie (1-15 oct.). La loi y fut qualifiée d'anticonstitutionnelle et d'anticanonique et sentie comme une immixtion exaspérante de l'État dans les affaires de l'Église ; elle y provoqua des sessions orageuses les 2, 4 et 9 octobre. Le 7 octobre le Synode, par 38 voix contre 6, décida de remettre la nomination des nouveaux métropolites jusqu'au vote de la nouvelle Charte constitutionnelle de l'Église par le Parlement, c'est-à-dire jusqu'aux calendes grecques, d'après les commentaires amers dont la presse est remplie, mais dont les métropolites qui font la grève permanente ne semblent pas se soucier beaucoup. Entretemps ses sièges vacants, certains depuis plusieurs années, sont administrés par un mé-

1. Dans le refus de l'inamovibilité, ils furent soutenus par le commissaire du gouvernement auprès du Saint Synode, le professeur Alivizatos (*En.*, 1er nov.). Sous le titre *Vains Espoirs*, *En.*, 15 nov., M. Kéramidas, un des plus fervents protagonistes de l'inamovibilité des métropolites, leur rappelle que M. Georges Papandreou, le nouveau Premier Ministre et également Ministre de l'Instruction et des Cultes, s'est déclaré pour l'inamovibilité lors de la discussion au parlement le 13.4.1959 ; de même d'autres membres du nouveau gouvernement.

tropolite voisin qui en reçoit les revenus. Le prestige de beaucoup d'hiérarques déjà si ébranlé par l'affaire du métropolite Iakovos (cfr *Irénikon*, 1962, p. 88 s. et 1963, p. 242), a de nouveau reçu quelques coups très durs auprès des intellectuels et du clergé, et auprès des fidèles en général [1]. A cela a contribué également beauconp leur attitude très désobligeante vis-à-vis du patriarcat œcuménique et de la Conférence interorthodoxe de Rhodes (attitude corrigée plus ou moins *post factum*) et, quant à beaucoup d'intellectuels, le refus de tout contact avec Vatican II, et enfin, dans toute l'opinion publique grecque, la décision suivante.

Le 14 octobre, pour remédier au manque de prêtres dans 800 paroisses, ils résolurent d'abaisser le niveau déjà bien bas de l'instruction exigée avant l'ordination et de demander au gouvernement : 1° la réouverture des séminaires inférieurs (qualifiés d'« usines de papadification » par M. Kéramidas) pour les candidats qui ont achevé 3 (des 8) classes d'un gymnase ; 2° la remise en valeur de la loi de 1958 qui permettait pour un an d'ordonner les candidats qui ont achevé le gymnase ; leur formation sacerdotale se ferait seulement après l'ordination à la première occasion (cfr *Irénikon*, 1962, p. 389 s.) [2]. M. Kéramidas fait remarquer que, d'après la loi de 1945, les places reconnues de prêtres parois-

1. « Les colonnes des journaux et des revues, l'État avec ses représentants, l'opinion publique et encore la presse étrangère, clament et crient à cause de l'état critique de nos affaires ecclésiastiques. Appels, instances, ironies, provocations, protestations ne causent pas la moindre émotion chez les hiérarques grecs. Ils dénigrent l'Orthodoxie grecque au niveau mondial avec le refus de participation à la conférence de Rhodes. Fanatisme, entêtement, expressions violentes ! Et après vingt jours ils déclarent qu'ils se sont trompés : il fallait participer à la (conférence) panorthodoxe. La question de l'amovibilité est devenue légendaire et la nomination aux sièges vacants provoque l'indignation du monde. Conséquences : des milliers de consciences deviennent indifférentes et s'endurcissent, le doute empoisonne la foi des hommes » (*Skapani*, nov.). Les fidèles « se sont trouvés en face non pas ' d'une Église dormante ', mais déjà devant une administration provoquante de l'Église » (*Aktines*, nov., p. 329).

2. Le Ministère de l'Instruction a désigné, le 12 octobre 1963, le séminaire supérieur de Kalamata pour la « metekpaidevsis-postformation » des prêtres des métropoles de Kastoria, Paramythia et Dryinoupolis, ordonnés en vertu de la loi de 1958, celui de Patras étant trop petit pour héberger tous ceux qui ont été ordonnés ainsi (*En.*, 1er nov.).

siaux ne sont que 6.500 ; les métropolites les ont fait monter à 8.100. Ensuite le grand nombre des places vacantes est plutôt dû à la négligence des métropolites respectifs qui ne font rien pour attirer des candidats disponibles ayant les qualités requises. Certains évêques préfèrent même un clergé peu instruit (*En*, 15 oct. et 1er nov.).

L'unique décision bien accueillie fut celle de la division des éparchies du Pirée et de Salonique en deux métropoles, par l'érection de celles de Nicée et de Lankadas ; ainsi il y aura 69 éparchies (dont 12 vacantes) dans l'Église de Grèce. La proposition de diviser l'archidiocèse en plusieurs éparchies fut repoussée par l'archevêque. Celui-ci vient de publier un compte-rendu détaillé de son activité multiple comme archevêque jusqu'à la fin de juillet 1963 [1]. Les derniers gestes mentionnés sont les démarches fructueuses auprès du gouvernement et auprès du roi pour obtenir la prohibition du congrès des Témoins de Jéhovah à Athènes (pp. 22-26). Une grande partie est occupée par les discours, les lettres, les visites, les célébrations liturgiques et les fêtes du Millénaire de la Sainte Montagne. De son long discours-programme (pp. 49-51 ; cfr *Irénikon*, 1962, p. 250), beaucoup de points attendent encore leur réalisation, soit dans l'archidiocèse, soit dans toute l'Église de Grèce.

En mai, le service archéologique du Ministère de la Présidence a déclaré lieux archéologiques 250 églises et chapelles, où par conséquent, tout service religieux est défendu. Au Saint Synode cet acte fut caractérisé comme la dissolution de l'indépendance de l'Église (*Ethnos*, 8 juin ; *Pho*, 10 juin). La 9e exposition d'art organisé par le Conseil de l'Europe sous le titre *Art byzantin art européen* aura lieu au Zappeion d'Athènes, du 1 avril-15 juin 1964.

Le 29 juin est décédé à Athènes où il séjournait habituellement le métropolite Irénée de Samos et d'Icarie ; le patriarche œcuménique a présidé à ses funérailles le 1er juillet.

1. Chrysostomos II, archevêque d'Athènes et de toute la Grèce. — *Τὰ Πεπραγμένα ἀπὸ* 14.2.1962, *μέχρι* 14.7.1963. Athènes, 1953 ; in-8, 365 p.

Notes et documents

I. Échanges entre Rome et Constantinople.

Apostolos Andreas, organe officiel du patriarcat de Constantinople, dans son numéro du 6 novembre 1963, sous le titre « les deux (Églises) sœurs », a publié en première page la traduction grecque de la lettre que le pape Paul VI a adressée au patriarche œcuménique. Cette traduction encadre une grande photo du pape Paul VI. Voici le texte français de cette lettre :

A SA SAINTETÉ LE PATRIARCHE ATHÉNAGORAS I[er]
ARCHEVÊQUE DE CONSTANTINOPLE ET PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE.

Nous venons de recevoir avec joie les vœux et les félicitations que vous nous avez fait envoyer par S. E. Monseigneur Maximos, métropolite de Sardes, en réponse à la lettre écrite en notre nom, dès notre élection, par Son Éminence le cardinal Augustin Bea. Nous voudrions vous dire que les sentiments exprimés dans cette lettre ont trouvé en notre cœur une résonnance profonde. La charge que le Seigneur nous a confiée en tant que successeur sur ce siège du coryphée des Apôtres, nous rend anxieux de tout ce qui regarde l'union des chrétiens et de tout ce qni peut contribuer à rétablir entre eux la parfaite concorde.

Confiant le passé à la miséricorde de Dieu, écoutons le conseil de l'apôtre : « Oubliant tout ce qui est derrière, je suis tout entier tendu vers ce qui est devant pour essayer de le saisir comme j'ai été saisi par Lui ». Nous avons été saisis par Lui, par le don du même baptême, du même sacerdoce, célébrant la même Eucharistie, l'unique sacrifice de l'unique Seigneur de l'Église.

Que cette célébration nous donne d'avoir toujours plus en nous les « sentiments qui sont dans le Christ Jésus » et de pénétrer profondément dans la signification et les exigences de sa prière à Son Père

« qu'ils soient un, moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité ». Que le Seigneur ouvre nos cœurs aux inspirations de son Esprit et nous guide vers la pleine réalisation de sa volonté.

Que la grâce du Seigneur Jésus-Christ, la charité du Père et la communication de l'Esprit Saint soient avec vous tous.

Du Vatican, le 20 septembre 1963
PAULUS PP. VI.

Voici le texte de la réponse du patriarche Athénagoras, au pape Paul VI, datée du 22 novembre et publié dans *Apostolos Andreas* du 28 décembre.

« A S. S. PAUL VI,
BIENHEUREUX ET TRÈS SAINT PAPE DE L'ANCIENNE ROME,
SALUT DANS LE SEIGNEUR.

Nous avons reçu avec joie et amour les précieuses lettres de Votre Sainteté très aimée et très chère, datées de septembre de cette année. Nous les avons lues en privé et en séance de Notre saint et sacré Synode en rendant grâces pour elles à Dieu, notre commun Sauveur.

Ayant envoyé par sentiment fraternel en temps opportun à Votre Sainteté Nos félicitations et Nos vœux pleins de cordialité au sujet de Son élection et élévation par la bonté et la grâce de Dieu sur le Siège célèbre de l'ancienne Rome, Nous nous réjouissons particulièrement maintenant, étant informé par Ses Lettres, aussi de la profonde résonance que trouve dans les temps présents la prière de l'auteur et consommateur de la foi le Christ notre Dieu, pour l'unité de ceux qui croient en Lui, et l'exhortation de l'Apôtre d'oublier ce qui est en arrière, et étant informé aussi en même temps du désir fervent qu'a votre Sainteté de la pleine réalisation de la volonté du Seigneur pour l'unité.

Et nous aussi instruit par le Seigneur d'avoir des rapports d'amitié les uns avec les autres comme il convient à des membres de se saint Corps, qui est l'Église, et n'ayant en vertu de la relation des membres entre eux, qu'un seul Seigneur et Sauveur, à la grâce de qui nous communions dans les sacrements. Nous estimons que Nous ne pouvons rien nous apporter de plus précieux les uns aux autres que l'offrande de la communion dans la charité, qui selon l'Apôtre, excuse tout, croit tout , espère tout, supporte tout (*1 Cor.*,

13, 7), communion autrefois ferme dans le lien de la paix de nos saintes Églises et qui se renouvelle maintenant par la grâce du Seigneur , à la louange de sa Gloire (*Eph.*, 1, 12 et 14).

Ministres du Christ et dispensateurs des mystères de Dieu dans les Églises des saints (1 *Cor.*, 4, 1 et 14, 33), regardons du haut de la charité d'un cœur contrit et d'un œil simple, la volonté du Seigneur et disposons-nous nous mêmes et les uns les autres, ainsi que notre vie, à son service pour trouver grâce et pour que vienne sur la face de la terre le Royaume de Dieu.

Dans cette pensée et cet espoir et en vous remerciant avec chalenr de votre communication, Nous souhaitons de nouveau à Votre Sainteté d'être toujours en santé et de présider glorieusement à la très sainte Église de l'ancienne Rome le plus longtemps possible, par la bénédiction et la grâce de Notre Seigneur, à qui soit gloire et puissance avec le Père et le Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

De votre Sainteté respectée et très aimée de Nous, le frère affectueux dans le Christ ».

† ATHENAGORAS de Constantinople.

Le 6 décembre 1963, deux jours après l'annonce du pèlerinage en Terre Sainte de Paul VI, le patriarcat œcuménique publia le communiqné suivant :

« Sa Sainteté le patriarche œcuménique Athénagoras Ier, assistant à la liturgie célébrée ce matin dans la sainte et historique église de Saint-Nicolas à Tsivali, à l'occasion de la fête de Saint Nicolas, a annoncé avec joie et avec une émotion sacrée, devant une grande foule de fidèles, la nouvelle du Vatican selon laquelle Sa Sainteté le pape Paul VI fera le pèlerinage pendant le mois de janvier prochain à Jérusalem, aux Saints Lieux de toute la chrétienté.

« Commentant chaleureusement cette nouvelle, le patriarche a souligné l'importance de la décision du vénérable chef de l'Église catholique, qu'il a définie comme étant inspirée par Dieu. Poursuivant son allocution, le patriarche œcuménique a noté que ce serait vraiment une œuvre de la Providence si, pendant ce pieux pèlerinage, tous les chefs de l'Église d'Orient et d'Occident pouvaient se rencontrer dans la sainte ville de Sion, afin de demander, dans une commune prière fervente, et avec un recueillement pieux ayant sa source dans l'âme chrétienne, à genoux, les larmes aux yeux, et dans un esprit d'unité, sur le Golgotha qui a été arrosé par le très saint sang du Christ et devant le saint sépulcre duquel a jaillit la réconciliation et la pénitence, que s'ouvre pour la gloire du saint

nom du Christ et au profit de toute l'humanité la voie d'nn rétablissement complet de l'unité chrétienne selon la sainte volonté du Seigneur ».

D'autre part lors de sa réception au Vatican le 28 décembre, le métropolite orthodoxe de Thytatires, envoyé du patriarche Athénagoras, a prononcé les paroles suivantes :

« Votre Sainteté : conscient de la signification de ce moment historique, je suis véritablement bouleversé d'émotion. Après tant de siècles de silence l'Occident latin et l'Orient grec veulent maintenant se rencontrer, dans un amour et un respect réciproques dictés par l'Évangile et le cœur de tous les Chrétiens. Ils veulent maintenant échanger des vues et des vœux fraternels et, si possible entamer un dialogue de compréhension chrétienne pour la paix du monde et le progrès des saintes Églises de Dieu. C'est la raison pour laquelle je suis bouleversé par l'émotion. Mais en tentant de me ressaisir, je tends à Votre Sainteté une lettre que votre frère dans le Christ, Athénagoras, le patriarche œcuménique, m'a confiée pour vous l'apporter en vous exprimant de sa part et de la part du Saint Synode des métropolites, des vœux d'amour, de paix et de bonne volonté.

Il semble que vous soyez appelés à gravir la même montagne, la montagne du Seigneur. Votre Sainteté monte d'un côté et le patriarche œcuménique de l'autre côté. Ceux qui comprennent le sens de cette audacieuse entreprise prient pour que vous vous rencontriez tous deux au sommet, sur la terre sanctifiée par Notre commun rédempteur, près de sa croix, près de son tombeau vide, et qu'à partir de là, vous marchiez ensemble, en essayant sous la croix de reconstruire dans une solidarité chrétienne, les ponts brisés et de reformer les chemins abandonnés, sachant que le Christ n'a rien d'autre à enseigner qu'une unique et ancienne leçon d'amour : que nous soyons un, comme il est un avec le Père.

Saint Pierre et saint André étaient frères. Pendant des siècles, ils étaient en mauvais termes. Mais maintenant ils expriment le désir réciproque de se rencontrer, de parler et de marcher ensemble avec leur maître. Puisse le Seigneur aider la réalisation de cette rencontre apostolique pour la gloire de l'Église et l'encouragement des croyants.

Votre prédécesseur Jean XXIII dont la mémoire est bénie convoqua le second concile du Vatican pour l'« aggiornamento » de l'Église Occidentale. Peut-être Votre Sainteté en qualité de

premier évêque de l'Église, avec l'accord des autres patriarches et des chefs des Églises de l'Orient et de l'Occident, est-elle destinée à inviter tous les représentants des Églises Chrétiennes à discuter dans l'amour et la confiance, des moyens de combattre le péché, de protéger l'Église, ainsi que la paix et la liberté du monde menacés par un ennemi commun : l'athéisme et la tyrannie.

En formulant la prière que l'Esprit-Saint vous guide et vous accorde la santé et une vie longue pour réaliser une grande tâche pour la gloire de l'Église, ce qui est la prière de Sa Sainteté le patriarche œcuménique — puis-je présenter cette lettre à Votre Sainteté ? »

II. Autour de quelques interventions conciliaires en la IIe session.

La presse a largement cité et commenté un très grand nombre d'interventions de Pères en la seconde session du Concile. Il nous est impossible de citer *in extenso* les contributions qui ont été ainsi apportées par les Pères à l'avancement des idées œcuméniques durant les assemblées. Il nous sera donné d'y revenir encore sans doute dans les prochains fascicules. Contentons-nous pour cette fois de citer quelques extraits des principales interventions des évêques orientaux, qui ont donné leur concours à l'élargissement de notre ecclésiologie en référence à leur propre tradition. Au premier chef, sont à citer les quatre interventions très marquantes, du Patriarche grec-catholique Maximos IV [1] une des personnalités de tout premier plan au Concile. On se rappellera que la presse orthodoxe avait fait grand cas l'an dernier des interventions de celui-ci. Cette année encore elle s'est plue à en relever certains passages (cfr *Ekklisia*, 15.11.63, p. 542).

A. Interventions de S. B. le Patriarche Maximos IV

1. *Sur le chapitre II du* De Ecclesia (7 octobre 1963) :

Cette intervention avait été objet d'un petit incident. Préparée pour être lue en la séance précédente (4 octobre) elle avait été refusée

1. A rapprocher de ces interventions l'article de S. B. le Patriarche Maximos, *La collégialité épiscopale*, dans *Irénikon*, 36 (1963), p. 317-325.

par le Cardinal Agagianian, modérateur du jour, parce qu'elle était rédigée en français, ce qui était contraire au règlement. Le patriarche Maximos avait protesté déjà durant la première session contre l'usage exclusif du latin, qui n'était nullement la langue des Églises d'Orient, mais de la seule Église occidentale ; sa remarque avait été admise. Après avoir été écartée cette fois d'une manière inattendue, il fit valoir la concession qui lui avait été accordée l'an dernier, et il obtint gain de cause. Il fit donc son intervention en français, et elle fut traduite ensuite en latin. Notons aussi qu'on considéra le panégyrique de Jean XXIII, prononcé en français devant le Saint-Père par le Cardinal Suenens en l'Assemblée conciliaire du 4 novembre, comme une brêche importante au sacrosaint principe du latin. Même chose encore de l'allocution très œcuménique faite également en français devant Paul VI, par Jean Guitton, en l'avant-dernière Assemblée du Concile le 3 décembre.

Soulignant la nécessité de s'abstenir d'interprétations abusives du primat du Pontife romain, le Patriarche Maximos a fait valoir, les points suivants : « 1° Il est clair que le seul chef de l'Église est le Christ. Pierre est chef du collège apostolique, et son successeur n'a pas de pouvoirs plus grands que celui auquel il succède ; 2° Pierre est la tête et le fondement de l'Église, mais les autres apôtres sont fondement aussi. Pierre est la tête, mais celle-ci n'est pas en dehors du corps ; 3° Le pouvoir du pape ne supprime pas le pouvoir collégial des évêques, ni celui des évêques dans leur diocèse ; 4° Il n'est pas nécessaire de présenter la doctrine du primat de manière à rendre impossible d'expliquer l'existence de l'Église orientale, dont la vie sacramentelle, liturgique et théologique n'a connu qu'exceptionnellement l'intervention du Pontife romain ; 5° Le pouvoir conféré à Pierre est pastoral : donc de ministère et de service. Il est personnel : il ne peut, par conséquent, être délégué ; 6° La nomination et l'investiture canonique des évêques n'est pas réservée au pape, de droit divin. On ne doit pas transformer en loi, encore moins en doctrine, ce qui a été un fait contingent et historique de l'Occident chrétien ».

2. *Sur le schéma* De Episcopis et De Diocesium regimine (6 nov. 1963) :

A propos des Congrégations et de la Curie romaine et du caractère universel de l'Église catholique d'aujourd'hui :

« La cour particulière de Rome [1] ne doit pas se substituer au collège des Apôtres vivant en leurs successeurs, les Évêques. Il appartient donc à ce saint Concile de prendre les moyens nécessaires pour mettre au clair cette vérité obnubilée par une pratique séculaire s'enveloppant de nuages qui sont allés en s'épaississant toujours d'avantage, au point que beaucoup, même parmi nous, ont fini par trouver la situation comme normale, quoiqu'elle ne le soit pas ; car la cour de l'Évêque de Rome est une chose et le collège apostolique du Successeur de Pierre est une autre chose. Avec la cour actuelle du Pape, il est difficile à ceux qui sont en dehors de l'Église catholique et à plusieurs du dedans, de voir l'œcuménicité de l'Église, mais plutôt le particularisme d'une Église particulière à laquelle les hommes, le temps et les circonstances favorables ont donné un apport humain et temporel considérable de grandeur, de force et de richesse. Le fait même de la nomination des Cardinaux à des églises particulières de Rome montre bien que les Cardinaux appartiennent à l'Église particulière de Rome, et non pas à l'Église universelle du Christ ».

Et après avoir proposé une réforme sur ce point pour le gouvernement de l'Église, il ajoutait : « Pas plus le Saint Père que n'importe quelle autre personne au monde quelle qu'elle soit ne peut gouverner avec ses familiers une institution aussi grande que l'Église universelle, où se joue l'intérêt du christianisme dans le monde entier. Et tout cela est conforme à l'Évangile, car si l'Église a été confiée spécialement à Pierre et à ses successeurs, elle a été aussi confiée aux Apôtres et à leurs successeurs ; et si ce gouvernement est confié à des personnes non constitutionnelles, comme le sont les familiers et le clergé local, le bien général serait déficient et de vraies catastrophes pourraient s'ensuivre. L'histoire en donne des exemples ».

Parmi les réformes proposées par S. B. Maximos, — en accord du reste avec des propositions semblables d'autres Cardinaux — se trouvait celle d'un nouveau « Sacré collège », qui ne serait plus composé des cardinaux de Curie, mais de personnalités prises dans le monde entier, comme par exemple les patriarches résidentiels et apostoliques. On sait que le Patriarche Maximos, pleinement conscient du rôle des patriarcats dans les Églises orthodoxes, et de l'importance que cette question revêt pour la réunion possible des deux parties de la chrétienté divisée — Orient et Occident — a

1. C'est-à-dire évêques suburbicaires, prêtres, diacres et autre clercs du diocèse de Rome.

refusé plusieurs fois la dignité cardinalice, faisant valoir son appartenance à un autre régime que celui du patriarcat romain. Ses réclamations plusieurs fois répétées concernant la dignité éminente des patriarches reconnue dans les anciens conciles, n'ont pas été pour rien, semble-t-il, dans le rétablissement d'une mesure importante, décidée depuis le début de la deuxième session, mais qui ne fut mise à exécution que le 14 octobre sur des instances répétées : à savoir une tribune spéciale réservée aux patriarches, en face de celle des cardinaux. Au concile de Ferrare-Florence le siège du patriarche œcuménique était orné de la même manière que celui du pape avec la seule différence qu'il était un peu plus bas [1]. Ce n'est du reste que durant le concile de Florence, que par la lettre *Non mediocri* à l'archevêque de Cantorbéry, destinée à mettre fin à un litige, le Pape Eugène IV détermina que les cardinaux avaient la préséance sur tous les autres prélats de l'Église, y compris les patriarches. Il ne semble pas que cette décision ait dû être appliquée durant le concile car, bien qu'elle soit datée de Florence, elle ne porte, chose étrange, ni d'indication de mois et de jour. Le Bullaire se contente d'indiquer *Datum Florentiae..., Pontificatus nostri anno octavo* [2]. Fait dont on souhaiterait pouvoir rechercher la cause. Ce document, comparé aux données actuelles de l'histoire, comporte du reste une série d'inexactitudes et d'exagérations qui sont à mettre en grande partie sur le compte de la science historique d'alors.

3. *Sur le schéma* De Œcumenismo, *en général :*

« ...1. Ce schéma est le signe que nous sommes enfin sortis, nous catholiques, de la période de polémique stérile, soit à l'égard de nos frères orthodoxes d'Orient, soit à l'égard des communautés issues de la crise du XVIe siècle, polémique qui a trop longtemps influencé un développement unilatéral de la théologie, de la discipline et même de la spiritualité.

» 2. Dans la même ligne d'idées, ce schéma est le signe que nous nous sommes décidés à quitter les impasses d'un faux prosélytisme, qui se fixait pour but d'affaiblir son frère, pour entrer dans la voie de l'émulation évangélique et de la sincérité du témoignage de la foi dans la charité, restant toujours sauve la liberté de conscience sincère.

1. HÉFELÉ-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, VII, 2, p. 963.
2. *Bullarium romanum*, Turin, 1860, t. V, p. 34 sv.

» 3. Ce schéma reflète aussi ce que le regretté pape Jean XXIII et sa Sainteté le pape Paul VI ont recommandé par leur exemple et leurs paroles : savoir reconnaître nos torts, ce qui ouvre les cœurs au dialogue et à l'œcnménisme.

» 4. Mais surtout nous tenons à exprimer publiquement notre joie et — nous en sommes certains — celle de nos frères orthodoxes, en voyant enfin dans ce schéma la première entrée, encore un peu timide, mais franche et officielle, d'une vraie théologie de l'Église qui n'a jamais cessé d'être celle de toute la tradition orientale : l'Église est avant tout un mystère de communion ; communion du Père et du Fils dans l'Esprit-Saint, qui, jaillie de la Résurrection du Christ, est répandue sans cesse par l'Esprit vivifiant, à travers la divine liturgie dans tous les membres du nouveau peuple de Dieu ».

L'éminent interlocuteur fait ensuite quelques remarques, dont la plus importante est l'exclusion du chapitre sur les Juifs, qui devrait être reporté selon lui et d'autres prélats orientaux, à un autre schéma. Et il conclut en disant: «Nous faisons nôtre le vœu exprimé à l'unanimité lors de la dernière conférence panorthodoxe de Rhodes, de voir s'établir le plus rapidement possible un dialogue permanent et à égalité entre les frères orthodoxes et catholiques. Nous souhaitons que le Secrétariat pour l'Union des chrétiens instaure efficacement ce nouveau contact permanent et direct. Que toute passion humaine se taise pour entendre la seule voix du Seigneur. Le peuple chrétien est impatient de l'impatience de l'Esprit. Nous avons à nous ouvrir largement à ce souffle divin qui, d'une vallée d'ossements désséchés, comme l'a dit le prophète Ézéchiel (37, 11), fera un peuple vivant, saint, uni dans la foi ».

4. *Sur le schéma* De Œcumenismo, *chapitre III*, (27 nov. 63) *concernant les Églises orientales.*

Le patriarche, après avoir déploré la tendance de certains Pères à vouloir unifier en un seul code le Droit des Occidentaux et celui des Orientaux, et réclamé le maintien de la hiérarchie pour chaque Église particulière, s'exprimait ainsi : « On ne doit pas oublier que notre stade d'union actuel n'est pas une formule définitive. Nous sommes en quelque sorte des organismes de transition. Quand l'union globale sera réalisée entre l'Orthodoxie et le Catholicisme, tous les cadres hiérarchiques fusionneront d'eux-mêmes pour ne former qu'une hiérarchie.

» De quel droit donc aurons-nous, auparavant, supprimé telle ou telle juridiction, ou fondu telle autre dans un organisme a-rituel où

nos frères orthodoxes ne se reconnaîtront plus ? Nous devons rejeter anssi toute unification de juridiction qui aboutirait à une absorption d'une hiérarchie par une autre. Toute fusion ou absorption d'une hiérarchie par une autre marque la disparition d'une Église. Or l'Église catholique veut sauvegarder toutes les Églises qui la forment, en particulier les Églises orientales... »

B. Interventions d'autres prélats orientaux.

a) *Interventions de Mgr Elias Zoghby, vicaire patriarcal grec catholique du Caire* [1].

1. *Sur le schema* « De Ecclesia » (15 oct. 1963).

« ...Le Schéma général *De Ecclesia* serait peut-être plus utile à tous, s'il s'inspirait également des traditions des deux Églises, l'occidentale et l'orientale, dont les ecclésiologies sont si complémentaires l'une de l'autre. Le patrimoine de l'Église ou des Églises d'Orient est très riche, et constitue la majeure partie de l'ensemble du patrimoine chrétien. Les Églises d'Orient et d'Occident ont coexisté en paix durant le premier millénaire de l'histoire chrétienne, ayant chacune sa propre constitution, sa propre discipline, sa théologie, ses coutumes, sa langue, son caractère et sa spiritualité. La séparation est, en effet, un état anormal dans l'Église.

» Pour ce qui a trait à la doctrine de la primauté romaine en particulier, les Églises orientales ne l'ont jamais niée et n'ont jamais cessé de la considérer comme un principe de catholicité. Mais, durant tous ces siècles de séparation, cette doctrine a tellement évolué dans l'Église catholique, et dans un sens si unilatéral, qu'elle est à peine reconnaissable aujourd'hui par nos frères orthodoxes. L'Église romaine exerçait autrefois rarement son primat sur les Églises orientales locales et sur les Églises majeures, apostoliques ou patriarcales, qui, de temps immémorial, jouissaient d'une autorité primatiale sur les Églises voisines, et qui constituent jusqu'ici la clé de voûte de l'édifice ecclésial oriental. Ce fait est d'une extrême importance, et l'on doit en tenir compte si l'on veut entamer un dialogue quelconque avec l'Orthodoxie.

1. Sur l'activité œcuménique de Mgr Zoghby, cfr *Irénikon*, 33 (1960), p. 57 sv. — Cfr aussi ses interventions à la première session du Concile, *Ibid.*, 35 (1962) p. 543.

» La doctrine de la primauté, sous sa forme actuelle, et telle qu'elle est exprimée dans notre schéma, est si souvent répétée, et est proposée sous une forme trop unilatérale qui la rend inacceptable par l'Orthodoxie, et sous le seul aspect théologique élaboré par l'Occident, sans le concours de la tradition orientale. Or, si cette tradition orientale avait été considérée en même temps que la tradition occidentale dans l'élaboration de la doctrine de la primauté, nous aurions évité de telles disproportions entre cette doctrine et celle de l'Épiscopat. Ceci doit être dit, et dit sans hésitation, de nos jours, où l'œcuménisme prend de l'ampleur et où les efforts déployés par les catholiques en vue de l'unité chrétienne, sont partout pris en considération...

» Il suffit donc d'affirmer une fois pour toutes la dépendance du corps épiscopal par rapport au pape, sans la rappeler à chaque instant. Autrement, pourquoi ne pas être logique jusqu'au bout, et remonter chaque fois à Jésus-Christ, Souverain Pasteur, dont le Pontife Romain et les Évêques reçoivent et leur autorité et leur sacerdoce ?... »

» ...On a déjà plusieurs fois dénoncé, dans ce Concile, la tendance à séparer le Pontife Romain du Collège des Évêques. En le séparant ainsi, nous privons le Pontife romain du plus grand don et de la plus grande grâce qu'il ait reçus, à savoir la grâce épiscopale. En effet, la plus grande grâce que Pierre ait reçue du Christ fut son élection pour être Apôtre de Jésus-Christ et membre du Collège apostolique. La tâche de confirmer ses frères n'est qu'un supplément que le Christ a ajouté à sa mission essentielle d'Apôtre. D'où, son successeur, le Pontife romain, est avant tout évêque. Même après sa promotion au Souverain Pontificat, cette grâce de l'épiscopat demeure la principale grâce de sa vie. La charge de confirmer ses frères, ne détache donc pas le Pontife romain du Collège des évêques, ni ne le transforme en évêque universel, car il ne peut substituer son pouvoir à celui des autres évêques dans leur diocèse, comme cela a été déclaré clairement par les évêques allemands à Bismarck, en 1875, dans une lettre solennellement approuvée par Pie IX et qu'il serait très utile d'insérer dans le schéma ».

2. *Sur le schéma* « De Œcumenismo » (29 nov. 63).

« Si, après dix siècles de schisme et d'évolution séparée, les Églises latine et orientales continuent à constater qu'elles sont substantiellement semblables, peut-on supposer qu'elles avaient, il y a mille ans,

des raisons majeures pour se séparer ? Certainement non ! Le schisme n'aurait pas eu lieu, si les Églises d'Occident et d'Orient n'étaient pas moralement engagées dans le conflit qui opposait les denx Empires. En effet, il y a des temps défavorables au dialogue et des temps favorables. Le Schisme d'Orient, qu'on peut appeler plus œcuméniquement le Grand Schisme Chrétien, parce que les responsabilités en sont partagées, — ce Schisme s'est fait en un temps où l'Orient et l'Occident chrétiens ne pouvaient pas entrer dans un dialogue à égalité et efficace. Les petits heurts entre les Églises latine et orientales, qui étaient auparavant considérés comme des incidents bénins entre frères de la même famille, prenaient de plus en plus les proportions inquiétantes du grand conflit qui opposait les deux Empires. L'Église latine commençait à y voir une résistance à l'autorité primatiale de Pierre, et l'Orthodoxie y voyait une tentative de domination, que ne justifiait pas une primauté de service.

» La primauté de l'Évêque de Rome, qu'nne tradition millénaire avait consacrée comme étant le lien de l'unité, commençait à être sentie en Orient comme l'extension d'une Église locale à l'Église universelle. Ce fut le début de la crise qui aboutit à la séparation.

» Des historiens catholiques modernes de grand mérite, interprètent le schisme comme un échec des tentatives, visant à appliquer la centralisation romaine aux Églises d'Orient, habituées à travers les dix siècles d'union avec Rome, à allier à l'unité une légitime diversité.

En effet, les Églises d'Orient se sont opposées dès le début et radicalement à la centralisation... Les Églises orientales, fondées par les Apôtres ou leurs successeurs immédiats et ne devant à l'Église d'Occident ni leur naissance, ni leur développement, se trouvaient en possession d'un patrimoine religieux théologique, liturgique, monastique, disciplinaire, différent de celui de l'Occident, sans toutefois lui être opposé. Or, il est évident qu'une Église gouvernée par des organismes étrangers à sa tradition, ne tarde pas à voir cette tradition largement diminuée. La centralisation romaine apparaissait donc avec raison aux Orientaux comme une mesure d'uniformité, capable de mettre en doute la légitimité de leur patrimoine religieux propre, reçu de leurs Pères, en vertu d'une succession apostolique incontestable ».

Et l'auteur de conclure à la possibilité d'un dialogue aujourd'hui, en raison de l'évolution des idées.

b) *Intervention de Mgr Joseph Tawil, vicaire général patriarcal melkite à Damas, sur le schéma* De Œcumenismo :

« ...Les Pères conciliaires, en grande majorité du rite latin, ont sans doute été étonnés du fait que les Pères Orientaux ne sont pas toujours du même avis. Disons d'abord que cette division n'est pas plus extraordinaire que celle des Pères latins entre enx. Elle provient des raisons suivantes : 1) Des traditions positives distinctes, héritées en commun avec les Orthodoxes, tradition byzantine, syrienne ou copte, semblables entre elles substantiellement, mais sensiblement diverses quand même ; 2) Des résidus psychologiques collectifs, dus à la constitution de communautés distinctes, bien avant la conversion des peuples de l'Europe Centrale et Occidentale, c'est-à-dire des Slaves, des Allemands et des Anglais ; 3) Les Orientaux catholiques sont divers aussi par des degrés différents de latinisation ; car nous sommes tous latinisés ecclésialement. La preuve en est, que je dois vous parler latin dans cette *Aula*. Ce n'est ni la race, ni la nation qui font l'oriental, mais c'est la tradition apostolique directe, vivante, non contradictoire avec la latinité, mais distincte d'elle...

» Toutes les Églises catholiques d'Orient, prises ensemble, représentent à peine 2 % de l'ensemble de l'Orthodoxie, évaluée à plus de 200 millions dont 180 millions pour le rite byzantin, 15 millions pour le rite copte et éthiopien et 5 millions pour les Syriens. Or, ces Églises n'ont d'intérêt, sur le plan œcuménique, que par rapport à l'Orthodoxie dont elles sont censées représenter la tradition. Chacune d'elle, en effet, attend son plérôme, et n'a pas le droit de se considérer comme définitivement formée, alors qn'elle est seulement une étape sur le chemin de l'unité ».

III. Réunion de l'ILAFO à Woudschoten.

Du 16 au 20 septembre s'est tenue à Woudschoten, près d'Utrecht en Hollande, une conférence générale de la Ligue Internationale pour la Foi et la Constitntion Apostolique (ILAFO), présidée par l'archevêque vieux-catholique d'Utrecht, Mgr A. Rinkel [1]. Pour la première fois, des observateurs catholiques avaient été invités à une réunion ne comprenant que des membres de l'ILAFO ; il en vint

1. Cf. *Irénikon*, 25 (1952) 297 ; 26 (1953) 192 ; 27 (1954) 195 ; 31 (1958) 498.

cinq, le total des participants s'élevant à une cinquantaine (18 membres de la Communion Anglicane, 1 Orthodoxe, 8 Vieux-Catholiques, 1 luthérien norvégien, 1 luthérien suédois, 5 membres de l'EKD, 9 membres de l'Église Réformée des Pays-Bas, 1 luthérien hollandais). Le thème de la conférence portait sur : « Approche catholique de l'unité chrétienne dans la situation œcuménique actuelle » (« catholique » est à comprendre ici dans le sens où il est appliqué à la Ligue elle-même). Chaque journée commençait par les liturgies respectives, et une conférence spirituelle du P. G. Curtis. Le problème de l'unité chrétienne fut traité dans ses relations avec chacune des personnes de la Trinité : avec le Père, par M. Koulomzine (orthodoxe, Saint-Serge, Paris) ; avec le Fils, par le Dr Brink (réformé hollandais) ; avec le Saint-Esprit, par le Rev. C. Klasson (luthérien suédois). Par ailleurs, un catholique, le P. Lescrauwaet, fut invité à parler des incidences œcuméniques du concile du Vatican II, et l'observateur officiel de l'Église vieille-catholique au concile, le professeur Man, résuma ses impressions sur la première session. Le P. H. Frei (vieux-catholique, Suisse) donna la dernière conférence sur le sujet : *Unité chrétienne et destinée de l'homme*. Trois points à noter encore : le Rév. P. Rodger, secrétaire exécutif de Faith and Order, était venu de Genève pour situer la tâche œcuménique d'ILAFO dans l'optique du Conseil Œcuménique. ILAFO tient à rester un organisme permettant des contacts à un niveau non-officiel ; doit-il élargir le dialogue avec la tendance protestante du mouvement œcuménique, certains participants ont posé la question. Ensuite, Bishop Hannay, qui avait succédé à Bishop Kirk à la présidence d'Ilafo, se retire de cette charge qu'il remplissait depuis 1954. L'évêque de Londres lui succèdera. Enfin, une nouvelle rédaction des buts de la Ligue a été approuvée. La prière pour l'unité selon l'esprit de l'abbé Couturier est mentionnée en premier lieu ; la foi et la constitution apostoliques sont proposées comme bases de l'unité chrétienne, et définies en note comme suit : d'une part, la « doctrine vivante révélée par NSJC, transmise jusqu'à nous à partir des Apôtres à travers la Bible, interprétée et préservée dans sa pureté par les Symboles et la plénitude de la Sainte Tradition de l'Église indivise » ; de l'autre, « le triple ministère des évêques, prêtres et diacres dûment consacrés ou ordonnés par des évêques dans la succession apostolique et la communion de l'Église catholique ». Le huitième point de ces nouveaux objectifs porte : « promouvoir des dialogues interconfessionnels sur une base non-officielle ».

D. Pl. B.

Bibliographie

I. ŒCUMÉNISME

W. H. Van de Pol. — Het anglikanisme in oecumenisch perspectief. Roermond et Maaseik, Romen, 1962 ; in-8, 298 p.

Se basant sur les rapports des neuf conférences de Lambeth (depuis 1867), l'A. fait la phénoménologie de l'anglicanisme en décrivant en particulier la façon dont le monde anglican envisage et aborde le problème œcuménique. Le Prof. van de Pol, de l'Université de Nimègue, très familiarisé avec la vie de l'Église d'Angleterre, estime que la longue expérience œcuménique anglicane (depuis la 3e conférence de Lambeth de 1888, mais surtout à partir du *Lambeth-appeal* de 1920), pourrait être d'une utilité plus générale. Deux chapitres spéciaux étudient l'attitude de l'anglicanisme envers Rome et celle envers la Réforme ; ensuite sont exposées les différentes relations œcuméniques avec les Orthodoxes, l'Église de Suède, les vieux-catholiques et les Églises libres. L'A. souligne beaucoup le caractère « réformé » de l'anglicanisme et sa parenté avec le presbytérianisme. On peut toutefois se demander s'il ne réduit pas trop le phénomène du mouvement anglo-catholique à un accident historique fortuit qui n'aurait pas de vrai enracinement dans la nature même de l'anglicanisme. L'intérêt particulier que l'Église d'Angleterre a de fait souvent montré pour les Églises libres provient sans doute aussi de son désir de réaliser la *Home-reunion*, et non seulement d'une affinité spéciale pour le protestantisme. Du reste, en conclusion à l'intéressant chapitre sur les efforts d'union en Inde, l'A. exprime sa conviction, basée sur son étude de l'expérience anglicane, qu'une vraie union de toutes les Églises chrétiennes ne pourra se faire sans la pleine restauration de la continuité du ministère épiscopal partout où elle est viciée ou rompue, une valeur traditionnelle que l'anglicanisme tient à défendre. L'A. voit la clef du problème œcuménique dans une confrontation de la structure épiscopale et de la structure presbytérienne (p. 194), et cette confrontation serait déjà le plus engagée à l'intérieur de la « tension » anglicane. L'œcuménicité anglicane, dit l'A., ne reste pas dans l'abstrait ; elle est réaliste et pratique. La catholicité y est conçue comme un idéal à poursuivre ; d'où la *comprehensiveness*, qui n'est pas en principe de l'indifférentisme dogmatique, mais le respect de tous les éléments et aspects de la vérité. Le Dr van de Pol pense que le moment d'une rencontre existentielle entre l'Église de Rome et les autres Églises est arrivé. La question du

ministère et de la continuité de l'Église prendra la place centrale dans le dialogue (p. 220). Nous avons l'impression que l'A., par rapport à ses écrits antérieurs, a fait du chemin. Il ne parle plus de dilemme, mais d'une croissance commune vers un avenir où tous — Église de Rome comprise — auront à subir des adaptations et changements profonds. Il y a de l'audace dans ce livre, là, par exemple, où il parle de la nécessité de « purifier le ministère pétrinien » (p. 234) ou de la *communio in sacris* (p. 250). Nous nous en réjouissons et souhaitons que ce livre soit traduit en d'autres langues, spécialement en anglais. D. T. S.

E. McDonagh. — Roman Catholics and Unity, « Star Books on Reunion » Londres, Mowbray, 1962 ; in-8, 98 p. 5/6.
David M. Paton. — Anglicans and Unity, *ibid.* 116 p.
J. K. S. Reid. — Presbyterians and Unity, *ibid.* 100 p.
E. Routley. — Congregationalists and Unity, *ibid.* 94 p.
L. G. Champion. — Baptists and Unity, *ibid.* 94 p.
R. Davies. — Methodists and Unity, *ibid.* 102 p.

C'est sous l'égide de l'évêque de Bristol (O. Tomkins) que paraît cette série de contribntions relatives au problème de l'unité dans les pays anglo-saxons. L'éditeur général rappelle à ce sujet, dans une introduction commune à chaque volume, la conjoncture actuelle et cite tout au long la formule d'unité de New Delhi à laquelle ces efforts doivent contribuer à donner vie. C'est le problème de l'unité tel qu'il se pose à chacune des six confessions principales de Grande Bretagne qui est traité en volume séparé par un représentant de chaque Église : catholique romaine, anglicane, presbytérienne, congregationaliste, baptiste et méthodiste. Tous avaient à se référer aux *Hard facts of Unity* de John Lawrence.

L'exposé catholique romain, bien informé, donne des réflexions sur les principes généraux de l'œcuménisme catholique, avec charité ; le contexte est à l'occasion un peu étroit, mais plein de bonne volonté. Il sera sans doute bien accueilli en tête de cette série. Notons que les jugements sur le COE sont excellents. Une coquille divertissante p. 34 : *The appointment of Cardinal Pawley by the Church of England !*

Le secrétaire du *Council for Ecumenical Cooperation* de l'Église d'Angleterre rédige son introduction à la St. Barthélemy 1962, tricentenaire symbolique d'une prise de position de l'anglicanisme. Après avoir mis à mal les prétentions classiques de son Église en matière œcuménique, tout n'y est pas faux ! il campe la Communion Anglicane actuelle et ses facteurs d'unité, puis confronte la Communion future avec ses destinées éventuelles : confessionalisme, dissolution, existence provisoire. Ainsi à pied d'œuvre, il retrace en 50 pages les projets d'union dans les cinq parties du monde avec détails précis snr les réactions des Provinces aux projets aux Indes ; enfin il termine par des questions aux « Catholiques » et aux « Évangéliques Conservateurs ». Pour M. P. la réunion avec les *Free Churches* serait un premier pas sur la route vers l'Orthodoxie et Rome. Objectif et nuancé.

Avec le presbytérianisme le professeur Reid, dogmaticien d'Aberdeen se pose d'abord la question de l'unité au sein même de la Confession

envisagée, surtout en Écosse. Les textes confessionnels du XVIIe et même du XVIe se signalant par leur doctrine ferme sur l'unité, le professeur entreprend d'expliquer d'abord très au long les facteurs des divisions presbytériennes, en Écosse, motifs non théologiques mais avec répercussion doctrinale (droit de patronage et relation avec l'État) puis viennent les efforts de réunion finalement couronnés de succès en 1929. La seconde partie — bien plus brève ! — traite de l'œcuménisme extérieur de l'Église d'Écosse : intercommunion avec l'Église de Suède et de Norvège, négociations avec l'Église d'Angleterre (*Bishops Report*) enfin nouveau climat romain.

L'A. de l'exposé congrégationaliste note que, née apparemment ennemie de l'unité , sa dénomination a cependant sa propre conception positive de l'unité, et expose là-dessus un point de vue personnel. Il ramène à quatre les causes de la séparation de Barrow : culte, système paroissial, ministère, épiscopat, et développe la notion de *Church meeting*, essentielle au congrégationalisme, « l'Église locale librement assemblée ». Certains éléments centraux de la vie religieuse sont assez étrangers, aux Anglicans par exemple. L'A. ne veut fermer aucune porte sur les « durs points de controverse » même en matière eucharistique. Notons cette déclaration : « mais en Angleterre il est dix fois aussi important que les Congrégationalistes se rencontrent avec les Anglicans et cent fois aussi important (et difficile en proportion) avec les Catholiques Romains». La comparaison portait sur les relations avec les méthodistes et les presbytériens, dont l'A. ne réduit nullement la portée.

Pour le collaborateur baptiste le processus de la séparation (au XVIIe siècle) a commencé avec le problème de la nature de l'Église, puis la nature du culte et de la Cène, enfin les qualifications des ministres; la question du baptême des adultes et par immersion, bien qu'aujourd'hui capitale, ne vint qu'en quatrième lieu. Du XVIIe au XIXe siècles la majorité des Baptistes se replièrent sur eux-mêmes. Aujourd'hui même ils hésitent à l'intercommunion courante entre les autres *Free Churches*. En dépit de l'individualisme et de l'accent mis sur la congrégation locale, se forma finalement l'Union baptiste de Grande Bretagne et en 1905 la *Baptist World Alliance* ; les Baptistes ne participèrent tout d'abord que timidement au Mouvement Œcuménique. Plus de la moitié n'adhèrent pas au COE : l'A. montre pourquoi les baptistes sont attachés à certains éléments comme le baptême des adultes, la congrégation locale, le rôle de l'individu, les implications découlant selon eux de la Seigneurie du Christ. Mais ils ont aussi à apprendre et beaucoup le désirent.

La dernière contribution est particulièrement intéressante en raison des conversations récentes entre Méthodistes et Anglicans, ayant en vue l'union entre les deux Églises. L'A. cherche à rendre d'abord compte des divisions méthodistes déjà au XVIIIe et au XIXe siècles sans vouloir mettre en cause le méthodisme comme tel. Ces divisions sont un peu similaires à celle du presbytérianisme, dont le méthodisme partage la *polity* et elles ont été aussi en majeure partie réduites, en 1932. M. D. indique ensuite sans fard ce à quoi les méthodistes répugnent dans l'Anglicanisme — éléments non-théologiques : avant tout l'Établissement, puis ce que les Anglicans hésiteraient à approuver dans l'autre Communion. Le Méthodisme occupe une position entre les *Free Churches* et

l'Anglicanisme. Influencé par les deux bords, ses affinités, selon l'A., sont plutôt avec l'Église d'Angleterre, surtout pré-tractarienne. Les différences majeures entre les deux confessions, de nature théologique, sont en gros celles qui séparent les anglocatholiques des évangéliques les plus rigoureux. L'A. approuve l'*Open Letter* des Trente-Deux Anglicans. Il serait favorable à une unification des ministères, ne disqualifiant nullement le ministère méthodiste. Il finit sur un portrait alléchant de l'Église Unie après avoir noté les réactions négatives probables en certains milieux, comme les *Primitive Methodists*. Plairait-elle à tous ?

D. H. M.

The Sufficiency of God. — Essays in Honour of W. A. Visser 't Hooft. Edit. Mackie et West, Londres, SCM Press, 1963 ; in-8, 240 p., 22/6.

Par ce recueil, les quinze auteurs qui y ont collaboré ont voulu rendre hommage au Dr W. A. Visser 't Hooft après vingt-cinq années de travail au service du Conseil œcuménique des Églises. D'ailleurs ce n'est pas seulement depuis 1937 (Oxford et Édimbourg) que date l'intérêt que l'actuel Secrétaire général du C.O.E. a porté au mouvement de l'œcuménisme moderne. Cela apparaît dans l'intéressante contribution de Mlle Suzanne de Diétrich sur la « Crise et le Renouveau dans le monde des Étudiants ». Voici les noms des autres auteurs qui, par ce qu'ils représentent, ont fait de cet ouvrage un geste d'hommage et de gratitude dépassant sans doute de loin leur nombre limité : Robert C. Mackie, Josef L. Hromadka, Henry K. Sherrill, Georges Florovsky, Yves Congar, Nikos Nissiotis, Reinhold Niebuhr, Martin Fischer, Paul R. Abrecht, M. M. Thomas, Kathleen Bliss, Hans R. Weber, Philip Potter, Charles C. West.

D. T. S.

Günter Gloede. — Oekumenische Profile. Brückenbauer der Einen Kirche. Stuttgart, Evang. Missionsverlag GMBH, 1961 ; in-8, 375 p., DM 19.80.

Depuis 1951, le Dr. Gloede a publié en forme de brochure ses *Ökumenische Profile*, courtes biographies traitant des figures les plus marquantes du monde œcuménique, non seulement contemporain mais aussi du passé. Voici le premier des deux volumes prévus qui rassemble en forme de livre trente-six textes, composés par une trentaine de collaborateurs. « Martin Luther comme œcuméniste », est le titre de la première esquisse ; les deux dernières sont consacrées aux prêtres catholiques Paul Couturier (par G. Curtis) et Max Josef Metzger. Les pages sur ce dernier, « martyr de l'Una-Sancta », ont été écrites par le professeur Dr. Friedrich Siegmund-Schultze, lui-même un ouvrier combien méritant de la cause de l'unité chrétienne et dont on trouvera ici un *curriculum vitae* sous le titre : « Un pionnier de la solidarité chrétienne ». Figurent aussi des textes sur quelques œcuménistes orthodoxes, comme Mgr Germanos de Thyatire, les professeurs H. S. Alivisatos et Stefan Zankov, le P. S. Bulgakov, et les trois derniers patriarches de Moscou, Tychon, Serge et Alexis.

D. T. S.

II. DOCTRINE

Arnold Ehrardt. — The Apostolic Ministry. Scottish Journal of Theology, Occasional Papers No. 7. Edimbourg, Oliver et Boyd, 1958; in-8, 60 p., 8/6.

Dans ce court opuscule, l'A., professeur allemand passé à l'Anglicanisme, et à qui l'on doit *The Apostolic Succession* paru en 1953 alors très remarqué, expose ici sous forme de vingt-deux thèses ses vues sur la signification et l'origine du ministère apostolique. Malgré quelques notations intéressantes sur l'ordination et sur d'autres points, comme la question des presbytres et des épiscopes, dont il y a profit à tirer, l'A., ne nous paraît pas reculer devant des devinettes assez gratuites et parfois des synthèses assez lourdes. De 64 à Ignace il n'y aurait eu que variété déconcertante (*bewildering*) dans l'organisation ecclésiastique, et cela parce que le statut des Sept dont l'ordination revêtirait un caractère typique (la remarque ici nous paraît juste) n'avait pas été fixé par un ordre du Seigneur. Les efforts poursuivis en divers sens n'auraient d'ailleurs pas abouti, si l'on avait à Rome fait la découverte que « l'Église est l'organisation terrestre du Christianisme » ! L'A. ne tire pourtant pratiquement rien du texte de Clément ch. 44 et reprend la thèse de l'invention de la succession apostolique de l'épiscopat par Hégésippe. Celle-ci fut « avalée » par Rome qui en fit la base de sa politique ecclésiastique, au bénéfice d'ailleurs de l'Église, en remplaçant toutefois Jacques par Pierre. Les dernières thèses exposent néanmoins la valeur positive de l'épiscopat monarchique. D. H. M.

W. Telfer. — The Office of a Bishop. Londres, Darton, Longman et Todd, 1962 ; in-8, 214 p., 30/-

L'A. qui tout en se défendant d'une position partisane, représente en ses vieux jours le point de vue anglican *evangelical* n'opère pas de révolution dans ce type de présentation de l'épiscopat au cours des deux premiers siècles. Mais il multiplie dans la première partie de son ouvrage, où il traite précisément de cette question, les suggestions pleines d'intérêt sur un sujet déjà scruté en tous sens. Il souligne tout d'abord, mais avec sobriété, le rôle de Jacques à Jérusalem, pour conclure avec Armitage Robinson à une anticipation du futur épiscopat, laquelle ne fut pas sans influence sur l'universelle extension de ce dernier. La position critique modérée de l'A. l'invite à prendre au sérieux les notices des Actes ; aussi voit-il dans l'absence (supposée) de presbytres à Corinthe une phase passagère d'antilégalisme paulinien. On pourrait trouver qu'il se débarrasse un peu vite du Timothée et du Tite des Pastorales : Timothée ne serait qu'un évangéliste dépêché par le presbyterium de Lystres. M. T. oppose, vers la fin du siècle, l'Orient antiochien avec épiscopat monarchique et

l'Occident romain avec collèges de presbytres, l'Égée faisant séparation. Pages assez neuves sur les origines de l'Église de Rome après la Pentecôte, laquelle devient avec l'arrivée de Paul — et de Pierre — le second foyer du Christianisme, conservateur dès le moment. Cependant l'A. voit chez Clément la doctrine du « monopole de la prière sacrificielle » remontant à une conscience particulière de l'accomplissement vétérotestamentaire dans les milieux romains « préapostoliques ». La note justifiant cette affirmation est particulièrement rapide. Les ἐλλογίμοι ἄνδρες seraient des gens compétents pour choisir les ministres. Clément lui-même ne connaîtrait la période apostolique qu'en se référant à ses propres textes scripturaires. M. T. attribue à la chute de Jérusalem l'éparpillement de l'épiscopat monarchique de Jacques, dans tout l'Orient antiochien, et la transmission à Antioche même de « rôle d'Église mère, pour l'Orient » ; il nous donne semble-t-il ici une version remaniée du « Cercle et de l'Ellipse » d'H. Chadwick en attribuant aussi à Paul et ici à Pierre, la volonté de transférer à Rome la préséance de Jérusalem, l'univers chrétien devenant par la suite bi-focal. Ignace est l'objet de vifs éloges : c'est sous son influence que Rome aurait adopté l'épiscopat monarchique. Enfin l'A. relie la succession apostolique au « mythe » Hégésippe-Irénée, sans voir que l'idée même de succession est discernable dans les Pastorales. Sur l'imposition des mains l'A. défend des idées singulières. Celle-ci n'existerait pratiquement pas dans le N. T. En *Actes* 6, il s'agit de « s'emparer de quelqu'un ». Le premier témoignage se trouverait chez Hippolyte. Finalement, malgré ses origines très anciennes — dès après 70 — l'épiscopat ne serait d'aucune manière en contact avec les Apôtres.

L'examen de l'épiscopat dans la tradition (surtout anténicéenne) est plutôt critique et les Africains du IIIe, Cyprien en particulier, sont assez malmenés; il fallait s'y attendre. Mais c'est surtout la première partie qui a retenu notre attention en raison de qualités qui en rendent la lecture souvent très profitable. D. H. M.

L'Evêque dans l'Eglise du Christ. — Travaux du symposium de l'Arbresle, 1960, recueillis et présentés par H. Bouëssé et A. Mandouze. Bruges, Desclée de Brouwer, 1963 ; in-8, 370 p., 240 FB.

Des nombreuses contributions offertes ici sur l'épiscopat et suivies de débats (en particulier : C. Ducocq : Tête et corps dans le collège épiscopal ; A. Mandouze, l'évêque et le corps presbytéral au service du peuple fidèle selon S. Augustin ; M.-D. Chenu, Les théologiens et le collège épiscopal ; H. Bouëssé, Des nécessaires échanges au sein du collège épiscopal ; Mgr Guerry, Épiscopat et Sainteté) nous ne retiendrons ici que la première du P. Benoit, en relevant deux points : Une documentation très approfondie sur les presbytres et les épiscopes et la différence d'origine, voire de conception entre les deux collèges : le P. B. admet une distinction, les épiscopes formant dans le presbyterium un comité exécutif ; c'était l'opinion du P. Spicq pour les Pastorales, l'argument est subtil. A noter que l'A. à la suite de Lietzmann identifie p. 39 n. 3, les personnages chargés d'ἀντιλήψεις et de κυβερνήσεις en 1 *Cor*, 12, 28 avec les διάκονοι et les ἐπίσκοποι . Ensuite, deuxième

point : pour justifier la liaison entre les apôtres et l'épiscopat monarchique, appel à un assez grand nombre de disciples d'apôtres et aussi aux présidents des épiscopes ; en cela l'A. n'innove pas mais s'insère dans la trame des essais « catholiques », alors que les écrits « protestants » (cf. ci-dessus, Telfer) négligent complètement ces deutéro-apôtres; on est malheureusement toujours réduit sur le processus exact de formation de l'épiscopat monarchique à une part d'hypothèses. D. H. M.

A. G. Hebert. — Apostle and Bishop. A Study of the Gospel, the Ministry, and the Church Community. Londres, Faber and Faber, 1963 ; in-8, 158 p., 21 /-

L'A., un vétéran de l'œcuménisme et de la liturgie et dont nous avons ici probablement le dernier ouvrage — le P. H. est en effet mort récemment — s'efforce de tracer une voie un peu nouvelle à l'anglocatholicisme. Il s'écarte de la problématique traditionnelle de la validité ou invalidité du ministère des Églises chrétiennes en reconnaissant aux ministères non-épiscopaux une réalité, qui favoriserait les négociations d'union, en particulier aux Indes ou à Ceylan, lesquelles paraissent aujourd'hui au point mort. Il tente de justifier sa nouvelle position sur la base de l'histoire depuis les origines néo-testamentaires et en donnant une valeur plus positive à la Réforme du XVIe siècle. Luther est considéré comme un prophète authentique. Le P. H. traite d'une manière très positive et qui satisferait plus d'un protestant, des problèmes relatifs à l'Eucharistie (problème clergé-laïcs, eucharistie et sacrifice du Christ, etc.) ouvrant une voie vers de plus larges accords. Ajoutons qu'il se montre réservé à l'égard de la notion du *pleading* du sacrifice du Christ à l'autel. On pourra trouver, en dépit de certaines imprécisions et généralisations, une bonne base de dialogue catholique-protestant. L'A. approuve largement l'effort récemment tenté par le P. Schillebeeckx dans *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, à propos du sens à donner aux célébrations « non-épiscopales ». Il y a certes avantage à procéder aujourd'hui selon ces lignes, en dégageant l'aspect positif des ministères réformés mais il nous semble cependant qu'à la différence du P. S. le P. H. ne marque pas assez clairement la différence des deux types de ministères et il se pourrait que l'on restât dans un certain vague sur ce qui serait réellement en question. A noter par ailleurs que, comme le fait remarquer G. W. H. Lampe, l'A. n'entre pas dans la « question historique cruciale » de Clément 44, et signalons qu'au surplus une distraction l'amène à substituer δεδοκιμασκένοι ἄνδρες les ἐλλογίμοι ἄνδρες, ruinant ainsi l'argument. — Il ne paraît pas d'autre part que C. H. Tnrner, toujours mieux inspiré, ait prouvé que pour la prière d'ordination des prêtres, chez Hippolyte, on repreuait le début de la prière pour les évêques. Enfin nous ne saisissons pas la portée exacte de l'argument dans le cadre des ministères non épiscopaux tiré de l'ordination des presbytres par les collèges presbytéraux au Ier siècle, car il s'agit ici d'une affaire du XVIe. Mais cela n'ôte rien à l'intérêt manifeste de ce dernier livre que nous ait donné le P. H. et qui restera comme son testament œcuménique.

J. Colson. — L'Episcopat Catholique, Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église Unam Sanctam 43. Paris, Ed. du Cerf, 1963 ; in-8, 136 p.

L'A. qui nous avait déjà donné plusieurs exposés sur des sujets analogues dresse ici, en vue du Concile, un premier bilan, au sujet de la collégialité aux trois premiers siècles. C'est cette notion, « dont la marche récente a été triomphale » (Congar), que l'A. examine, sous ses diverses manifestations, d'abord dans le Nouveau Testament, puis dans les correspondances épiscopales du IIe siècle (Ignace, Polycarpe, Denys de Corinthe), enfin dans les conciles du IIIe siècle. Dans ce dernier cas l'exposé manque un peu de souffle. C'est que l'A. soucieux de souligner le pôle romain, s'y étend largement, avec une tendance assez caractéristique à majorer la portée des témoignages. Pour S. Irénée, il ne traite guère que du texte célèbre sur Rome et ici tout le chapitre n'est presque qu'un plagiat d'un article paru dans *Istina*, 1962-3, nº 3 de C. Hofstetter *La primauté dans l'Église dans la perspective de l'histoire du salut*, article jamais cité au demeurant, mais démarqué à longueur de pages, y compris les références, article très original mais qui finalement laisse un peu perplexe. H. y identifiait « Église nniverselle » et « Église de Rome », héritière de la primauté de Jérusalem, et à sa suite l'A. nous parle de l'« Église Universelle dont Lin a reçu l'épiscopé ». L'A. ajoute une brève confrontation avec M. Nautin et Dom Botte. Les textes de S. Cyprien sur Rome, ont aussi tendance à être majorés peut être à la suite du P. d'Alès, et le P. Bévenot n'admettrait pas l'interprétation donnée ici au *Primacy Text*. Le Chap. VII sur S. Cyprien et la Collégialité nous a paru le meilleur, donnant les textes principaux . On y verra que le vocable de *collegium*, collège vient spontanément sous la plume de l'évêque de Carthage. Nous avons déjà fait remarquer que en 1 *Cor* κυβερνήσεις ne signifie pas « pilotes » mais « gouvernements ». Novat, à la suite d'Eusèbe est confondu avec Novatien (p. 71). Le concile de Rome de 251 aurait réuni six-cents évêques (comme Vatican I !) : lire soixante. Le concile de Carthage du 1er sept. 258 est de 256, enfin plusieurs fois on lit Battiffol et régulièrement Firmillien. L'enquête rapide, peut-être en raison des circonstances, mais fort éclairante, est cependant à lire et donnera une première orientation très utile sur ce sujet capital à l'heure actuelle.

Il nous paraît que dans l'ensemble l'idée de collégialité aurait sans doute pu être encore mieux marquée. D. H. M.

B. C. Butler. — The Idea of the Church. Londres, Darton, Longman et Todd, 1962 ; in-8, 234 p., 30/-

Cette étude de l'Abbé de Downside, qui reprend certains thèmes traités dans la *Downside Review* en les amplifiant considérablement, est en somme une réponse au livre de S. Greenslade (*Schism in the Early Church*, cf. *Irénikon* 1953, p. 438). Partant de S. Cyprien, Greenslade voulait poursuivre au-delà de S. Augustin, et faire admettre que toutes les dénominations chrétiennes aujourd'hui séparées font partie de l'Église. A cela l'Abbé répond que l'Église est une société historique unique, ayant une structure divinement établie et dont les parties sont en communion,

société en dehors de laquelle il n'y a plus l'Église. Et il le montre d'abord à propos de la « Grande Église » de 381 jusqu'au début du VIe siècle, puis chez S. Cyprien et S. Augustin, en dépit de l'assouplissement que ce dernier a fait subir à la thèse de l'évêque de Carthage, par le biais de la validité des sacrements des hérétiques. La position de Greenslade est sûrement comme telle peu convaincante, mais il semble que l'Abbé fasse usage d'une logique quelque peu abstraite dans nos perspectives d'aujourd'hui, difficile à réconcilier avec l'existence du schisme existant depuis le XIe siècle, entre Orient et Occident, dont les germes remontent si haut, aux temps de la Grande Église définie ci-dessus. Il se pourrait qu'en face du tout ou rien d'où part aussi Greenslade, il y eût place pour des degrés divers — fort divers — d'appartenance à l'Église et cela pour les Communions chrétiennes elles-mêmes et non seulement pour les individus de bonne foi, seuls envisagés par le P. B. A la fin de la lecture de ces pages nous ne sommes pas moindrement fixés sur le statut ecclésiologique des « séparés », problème fort important aujourd'hui et qui n'est ici malheureusement nullement abordé. Ayant réfuté la position de Greenslade, « révolution et non développement «, — on l'admettra facilement — l'Abbé retrouve dans le Nouveau Testament, dans les chapitres de conclusion, la thèse qu'il défend en se fondant sur les déclarations de divers exégètes anglicans, Robinson, Selwyn etc. Mais sur la base du N. T. il peut y avoir vraiment un développement à dégager de l'expérience bimillénaire de l'Église, lequel demeurerait d'ailleurs en rigoureuse harmonie avec ce donné scripturaire. C'est à cette tâche que les théologiens devraient aujourd'hui s'atteler, et ils y pourraient être aidés par le matériel livré ici par le grand Abbé anglais — qui est loin de se désintéresser du problème comme il l'a clairement montré au Concile. D. H. M.

O. Cullmann. — Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer. Zurich-Stuttgart, Zwingli Verlag, 1960 ; in-8, 288 p., 24 Fr. S.

Deuxième édition allemande du célèbre ouvrage sur S. Pierre paru en 1952 : cf. *Irénikon* 1953, p. 140-145. M. C. annonce une brochure, *Pierre et le Pape*, en réponse aux théologiens catholiques ; aussi s'est-il borné ici à des changements minimes dans le texte, mais il a parfois dans les notes, amplifié la bibliographie, ou introduit de nouvelles remarques dans ces dernières. C'est ainsi qu'il répond surtout au P. Gaechter, dans la question des relations entre Jacques et Pierre, et maintient entièrement sa position. Il fait aussi état de la polémique d'Heussi, dans la question de la présence de Pierre à Rome, et de certaines parutions récentes dans le problème des fouilles à S. Pierre. Enfin il se réfère à de nouvelles études sur Matthieu 16 et à certaines recensions de son ouvrage traitant du cadre des déclarations du Christ à Pierre. — P. 214 Dejaifre l. Dejaifve. D. H. M.

J. Meyendorff, N. Afanassieff, R. P. A. Schmemann, N. Koulomzine. — The Primacy of Peter in the Orthodox Church. Londres, The Faith Press, 1963 ; in-8, 134 p.

Traduction anglaise de l'ouvrage collectif paru en 1960 (cf. *Irénikon* 1960, p. 532-539). Particulièrement stimulante s'est révèlée la contri-

bution du P. AFANASSIEFF pour la recherche ecclésiologique actuelle (cfr aussi l'article paru dans le présent fasc. d'*Irénikon*). Mais pourquoi la plénitude eucharistique de l'Église locale n'entraîne-t-elle pas la plénitude du témoignage ? Les deux ecclésiologies ne seraient-elles pas un peu complémentaires ? On se réjouira de voir ces textes rendus accessibles à un plus grand nombre de lecteurs. D. H. M.

The Bishop of Llandaff (Editor). — Bishops, What they are and what they do. Londres, Faith Press, 1961 ; in-8, 142 p., 18/-

L'ÉVÊQUE DE LLANDAFF a eu la bonne idée de réunir des contributions variées, tendant à faire mieux connaître la noble fonction épiscopale, en diverses Églises Chrétiennes. L'Archevêque HEENAN, alors à Liverpool, raconte la journée d'un évêque catholique d'après sa propre expérience quotidienne. Mgr Chrysostom KONSTANTINIDÈS fait un exposé de l'ordre épiscopal dans l'Église Orthodoxe qui se rapproche, en maint point, d'une formulation catholique. Le Prof. Norman SYKES donne un rapport bref mais précis sur le mode d'élection des évêques en Occident ; l'ÉVÊQUE DE WAKEFIELD parle des évêques suffragants, dans un cadre très large ; Bishop St. NEILL fait un exposé classique sur l'épiscopat historique, selon la thèse évangélique, et l'évêque de Bristol O. TOMKINS se demande si l'épiscopat est nécessaire et répond, que cela dépend du sens donné au mot, et il se charge de le préciser en demi-teinte. Mervyn STOCKWOOD tente de justifier les évêques de l'impopularité dont ils sont l'objet dans le monde industriel d'aujourd'hui en Angleterre, tandis que le Dr ROBINSON, le célèbre évêque de Woolwich, suffragant du précédent, tient des propos très raisonnables sur « un nouveau modèle d'Épiscopat ». Enfin des évêques anglicans d'Outremer et de l'Inde du Sud ont aussi leur mot à dire. D. H. M.

P. Ferguson-Davie. — The Bishop in Church. Londres, S. P.C.K. 1961 ; in-8, 206 p., 32 ill. 1961.

Le chapelain honoraire de l'évêque Mortimer, d'Exeter, donne un cérémonial pour évêques anglicans, basé sur le *ceremoniale episcoporum* romain, tout en laissant naturellement un certain jeu par rapport aux prescriptions de ce dernier. Le volume ressemble à une traduction anglaise de ce genre de livre dans l'Église romaine. Cérémoniaires et rubricistes auront plaisir à s'y plonger. D. H. M.

Konstantinos Doukakis. — *Ὁ Μέγας Συναξαριστής*. T. IX, Mai. Athènes, Orthod. Christianikai Henoseis, 1963 ; in-8, 304 p.

La réédition du Synaxaristis par le R. P. Nissiotis approche à sa fin. Les remarques faites pour le volume précédent (*Irénikon*, 1963, p. 143) valent aussi pour le présent : les néo-saints y occupent une large place.
D. I. D.

J. Wilson. — Philosophy and Religion. Londres, Oxford University Press, 1961 ; in-12, 119 p., 12/6.
Th. Gornall, s. j. — A Philosophy of God. Londres, Darton, Longman et Todd, 1962 ; in 12, 247 p., 21 /.
A. H. Armstrong et R. A. Martin. — Christian and Greek Philosophy. Londres, Darton, Longman and Todd, 1962 ; 162 p., 15 /.

Ces trois ouvrages traitent des relations entre la philosophie et la Foi ; leurs domaines respectifs, lenrs méthodes propres et les jugements réciproques de ces deux disciplines l'une sur l'autre. Les résultats de ces investigations sont des notions plus précises sur les termes et les problèmes philosophiques et religieux courants actuellement. L'exposé du R. P. Gornall en particulier est un petit traité de théodicée à la lumière de la raison philosophique. D. T. B.

III. HISTOIRE

Joseph Bidez. — Sozomenus Kirchengeschichte. Introduction et registres de G. H. Hansen. Berlin, Akademie Verlag, 1960 ; in-8, 526 p., 77 D. M.

L'édition critique de Sozomène dans le *Corpus* de Berlin était attendue depuis longtemps : elle était au programme depuis 1902. Depuis cette date l'érudit gantois J. Bidez y travaillait. Des contretemps divers, les deux guerres en particulier, mirent obstacle à la remise du manuscrit. Une série de recherches permirent de s'assurer du matériel laissé par le savant, à sa mort, survenue en 1945. M. C. H. Hansen se chargea d'une dernière collation, et de la préparation du manuscrit pour l'impression ; il rédigea également l'introduction (manuscrits, valeur de la transmission, éditions et traduction, sources et composition de l'H. E.) et les divers index. Cette édition apparaît ainsi comme un digne pendant de l'Édition de Théodoret par Parmentier, datant de 1911. D. H. M.

D. G. Messerschmidt. — Forschungsreise durch Sibirien (1720-1727) 1re partie : *Les Agendas*. Coll. Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas). Berlin, Akademie Verlag, 1962; in-8, 380 p. et une carte géographique hors texte.

L'A. a entrepris au XVIIIe siècle pour le compte de l'Empereur Pierre le Grand une mission d'information et de prospection en Sibérie. Il était accompagné de deux compagnons et de quelques soldats d'escorte ; il faisait des séjours plus ou moins longs dans les villes alors organisées et des excursions dans le pays environnant. Ses agendas et les études qu'il a écrites sont d'un grand intérêt mais n'ont jamais été publiés. Les Académies de Berlin et de Moscou commencent cette publication. L'étendue des connaissances de l'A., la précision de ses observations et la minutie de ses annotations sont remarquables. On prévoit que la publication des agendas exigera dix volumes. D. T. B.

J. Altholz. — The Liberal Catholic Movement in England. Londres, Burns et Oates, 1962 ; in-8, IX-251 p., 30 /.

Le renouveau religieux en Angleterre au siècle dernier s'est divisé en deux branches : le renouveau catholique ultramontain, dont certains convertis prirent la direction et le renouveau catholique libéral visant à réconcilier la religion avec le progrès de la science moderne ; l'organe de ce groupe a été la revue *The Rambler* qui a paru de 1848 à 1864. L'A. fait ici pour la première fois une histoire détaillée de ce mouvement auquel adhérèrent Newman, Acton, Capes, Simpson et bien des amis de Newman et les meilleurs scholars de l'Université d'Oxford. D. T. B.

E. Winter. — Russland und das Papsttum. (Coll. Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas, T. VI, 2e partie). Berlin, Akademie-Verlag, 1961 ; in-8, XII-640 p., Dm. 42.

La Ire partie de cet ouvrage d'une très grande actualité n'a pu être analysé ici, car nous n'en avons que le résumé succinct paru dans la 2me partie. Elle exposait les relations avec Rome depuis l'évangélisation de la Rnssie jusqu'à la Renaissance. La 2me partie mène ces rapports jusqu'à la révolution d'octobre. Le volume se termine par un résumé de cette période en allemand et en russe. L'exposé ne semble pas d'une très grande objectivité malgré une documentation concernant des particularités qu'on ne trouverait pas ailleurs comme p. e. l'activité religieuse d'Occident en Russie. L'A. montre les tentatives du Vatican pour s'installer en Russie et l'attitude des Russes s'opposant à cette ingérence pour maintenir leur autocéphalie religieuse. D. T. B.

George A. Hadjiantoniou. — Protestant Patriarch. The Life of Cyril Lucaris (1572-1638) Patriarch of Constantinople. Londres, The Epworth Press et Richmond (Virginia), John Knox Press, 1961 ; in-8, 160 p., 35 s. ou 3.50 dollar.

Né à Smyrne et venu en Grèce lors du désastre de sa ville natale après la guerre gréco-turque, l'A. a comme avocat défendu plusieurs membres de l'Église évangélique grecque poursuivis par les tribunaux grecs pour leur foi. La conduite de ses coréligionnaires l'avait si fortement impressionné qu'il avait voulu échanger le barreau pour la préparation au ministère pastoral à Cambridge et à Edimbourg. Pendant la dernière guerre il exerça le ministère dans une église presbytérienne anglaise, ensuite dans l'église évangélique presbytérienne d'Athènes. Son livre est une biographie et une apologie du célèbre patriarche, de l'homme qui voyait dans le protestantisme et ses doctrines une poussée réformatrice authentique dont son Église avait besoin et un allié contre l'offensive de la contre-réforme catholique et son avant-garde, les Jésuites. Le portrait est dessiné ici par un homme qui est un ami pour les amis de Loukaris et un ennemi de ses ennemis. Le point culminant se trouve dans la Confession de foi calviniste militante bien connue, dont l'A.

donne une traduction anglaise dans l'Appendice. Il présente Cyrille comme un homme savant, d'une foi protestante virile, bien décidé de purifier son Église ; toutefois le patriarche a échoué dans son entreprise de « réformer » l'Église grecque parce que le moment n'était pas encore venu. Le rôle joué par les embassadeurs occidentaux auprès de la Sublime Porte est bien mis en évidence. D. I. D.

Paul M. Mylonas. — Athos and its monastic Institutions through old Engravings and other Works of Art. Athènes, 1963 ; in-8, 208 p. (88 pl. dont 8 en couleur).

Franz Spunda. — Legenden und Fresken vom Berg Athos. Stuttgart, Steinkopf Verlag, 1962 ; in-4, 160 p., 27 pl. en couleur.

Athanasios Panagiotou. — *Ἡ Πλατυτέρα τῶν οὐρανῶν εἰς τὸ Ἅγιον Ὄρος Ἄθω.*. Karyai Hagiou Orous, 1961 ; in-4, 256 p., ill.

— *Δογματολογία κατ' ἐρωταπόκρισιν περὶ τοῦ μυστηρίου τῆς ἁγίας Τριάδος.* Ibid., 1961 ; in-8, 272 p.

Georgios I. Theocharidis. — *Μία διαθήκη καὶ μία δίκη βυζαντινή. Ἀνέκδοτα βατοπεδινὰ ἔγγραφα τοῦ ΙΔ' αἰῶνος περὶ τῆς μονῆς Προδρόμου Βεροίας. Μακεδονικά, παράρτημα* 2. Salonique, 1962 ; in-8, 96 p.

G. Alexandros Lavriotis (Lazaridis). — *Τὸ Ἅγιον Ὄρος μετὰ τὴν ὀθωμανικὴν κατάκτησιν.* T. à p. de l'*Annuaire de la Société des Etudes Byzantines*, t. 32 (1963). Athènes, 1963 ; in-8, 149 p.

Ioannis Mamalakis. — *Διήγησις περὶ Ἁγίου Ὄρους ἐν καιρῷ τῆς ἐπαναστάσεως τοῦ* 1821. Salonique, 1956, *Annuaire scientifique de la Faculté de Philosophie*, t. 7, p. 217-237.

— *Νέα στοιχεῖσ σχετικὰ μὲ τὴν ἐπανάστασιν τῆς Χαλκιδικῆς τὸ* 1821. T. à p. de *Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος*, t. 14 (1960), p. 406-549.

— *Ἡ ἐπανάσταση στὴ Χαλκιδικὴ τὸ* 1821. *Ἡ συμμετοχὴ τῶν Ἁγιορειτῶν καὶ ὁ ῥόλος τοῦ Ἐμμ. Παππᾶ.* Salonique, 1962 ; in-8, 114 p.

Gerasimos Konidaris. — *Τὸ Ἁγιώνυμον Ὄρος καὶ οἱ κύριοι παράγοντες ἀναδείξεως καὶ ἀκτινοβολίας αὐτοῦ ἐπὶ χίλια ἔτη.* Athènes, 1963 ; in-8, 58 p.

Leonidas D. Gallis. — *Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Ἐντυπώσεις - ἱστορία -θρύλοι.* Athènes, Voltyrakis, 1963 ; in-8, 110 p., ill.

Le Millénaire de la Grande Lavra a suscité une longue série de publications, tant en Grèce qu'à l'étranger. Nous pouvons en présenter ici quelques-unes en y ajoutant d'autres parues auparavant. La Sainte Montagne a été depuis des siècles nn terrain de prédilection pour les artistes, comme aujourd'hui pour les photographes. Les premiers en ont rapporté des gravures et des dessins, souvent assez primitifs et faits en hâte, destinés surtout aux personnes qui n'auraient pas le bonheur d'un pèlerinage au saint lieu. M. Mylonas, professeur de l'École des Beaux-Arts d'Athènes a eu l'heureuse idée de rassembler un bon nombre de ces productions allant de 1553 à 1889. Depuis neuf ans il s'occupe intensément de l'étude détaillée et précise de l'architecture des monastères et des tours du Mont Athos ; c'est ainsi qu'il a fait son choix dans les dessins, gravures et fresques des édifices du « Jardin de la Théotokos ». Se signa-

lent, par leur ingénuité charmante, les dessins du moine kiévien Vassilij Barskij de 1744. Dans son introduction, l'A. remarque que la perte graduelle et récente du caractère panorthodoxe dans le monachisme hagiorite, perte due aux tensions nationales et politiques entre les pays orthodoxes, est une des causes principales du déclin du nombre des moines et de leur vitalité spirituelle. D'autre part, ces gravures imprimées en « Europe » présentent les monastères souvent sous une forme utopique ou romantique, avec une atmosphère idéalisée, archaïque et fort régularisée. Certaines parmi elles donnent une bonne idée de ce que c'est qu'une *skiti* ou de ce qu'était autrefois une *lavra*. M. D. Talbot Rice a écrit la préface de l'édition anglaise traduite par le Dr. Philip Sherrard. Ont paru également des éditions grecque et allemande.

M. Spunda, né à Olmütz en 1890 et décédé à Vienne le 1er juillet 1963, a visité l'Athos en 1926, 1934, 1936, 1961 et 1963. Il s'est toujours intéressé, comme l'anglais Dawkins, aux légendes athonites encore si vivantes aujourd'hui. Il leur a consacré déjà un livre en 1928. Par là, il a pu contribuer à la présence de la Sainte Montagne dans le monde contemporain, mais celui-ci à son tour n'a pas manqué d'envahir certains domaines de la vie athonite, surtout par la technique : les radios, les transistors se trouvent maintenant déjà chez les ermites... En revanche l'A. a constaté, en 1961 une plus grande réserve envers les étrangers, pèlerins ou touristes, surtout à cause du comportement de ces derniers (cfr *Irénikon*, 1962, p. 381). Il introduit le lecteur d'abord dans la mystique de l'*hisychia*, relate ensuite les péripéties de son séjour de 1961, toujours à la recherche des légendes dont il fournit enfin plusieurs spécimens typiques de chaque monastère. Le tout est illustré de belles planches en couleur de fresques dont beaucoup datent du XIXe siècle. Malheureusement maintes assertions devraient être rectifiées.

Un témoignage de la vie actuelle de ces légendes nous est fourni par le livre abondamment illustré du moine hagiorite Athanasios Panagiotou sous le titre de l'icone qui se trouve si souvent dans l'abside principale des églises byzantines. Le livre débute par le récit de l'arrivée de la Mère de Dieu au port de Klimis de la Sainte Montagne (à l'endroit de l'actuel Iviron) en compagnie de S. Jean l'Évangéliste, d'après deux manuscrits de Lavra. Après la description de chaque monastère, des skites et de leurs trésors, le livre contient les légendes des icones thaumaturges d'après le livre *Anotera Episkiasis epi tou Atho* (dernière édition 1957), traduction du livre du moine russe de St Pantéléimon Azarija *Vyšnyj pokrov nad Afonom*, édité une dizaine de fois en Russie entre 1860-1914 sans le nom de l'auteur. M. Spunda ne semble pas avoir connu ces livres. Le P. Athanasios présente à la fin une photo déjà ancienne d'une compagnie d'une quarantaine d'hagiorites habillés en soldats et armés d'un long fusil « pour montrer que l'esprit hellénique guerrier des moines n'est pas mort, mais dort seulement sous le voile du rasson » (p. 251), rappelant ainsi ce qu'ils sont prêts à faire pour la défense de leur race contre les envahisseurs. Son deuxième volume (3e édition) est en réalité un catéchisme à l'usage des professeurs et prêtres sous la forme populaire de 777 questions et réponses pour leur fournir « des armes de mort contre les *hétérodidascales* et les loups en forme de brebis qui ces derniers temps sont entrés dans le bercail de l'Église du Christ ». Ainsi peut-on y rencontrer

nne qnestion : « Dis-moi, pourquoi la théologie des Latins est-elle ridicule ? « (p. 216). Au sujet du baptême des Latins, « l'aspersion latine », l'A. dit d'un côté qu'il est « privé de toute grâce, de sanctification et de rémission des péchés «, d'autre part pratiquée parfois aussi par l'Église orthodoxe, celle-ci « reconnaît qu'il n'annulle pas la force du sacrement, et par conséquent, elle ne répète pas le baptême des catholiques et protestants » (p. 107 s.). Toutefois le 10 septembre 1963 un catholique autrichien, propriétaire d'une auberge touristique à Trikkeri près de Volos, y fut rebaptisé à l'âge de 57 ans et reçut le nom d'André au lieu de celui d'Alphonse (*Ta Néa*, 11 septembre et *K*, 18 septembre). L'A. tient aussi compte des moines hagiorites ; il réimprime plusieurs actes patriarcaux concernant la question de la communion fréquente et des kollyves (cfr *Irénikon*, 1962, p. 307 s.) et reproduit même en phototypie la lettre de Joachim V du 12 septembre 1912, adressée à l'higoumène Misaïl et à la communauté de St Pantéléimon, défendant la lecture sur la Sainte Montagne du livre du moine Hilarion *Sur les montagnes du Caucase*, début du scandale des onomatolâtres (cfr *Le Millénaire du Mont Athos*, t. I, p. 311).

Le gymnasiarque de l'École allemande de Salonique, M. Théocharidis, édite et commente, d'après des photos de 1937 du professeur Sigalas, cinq actes conservés à Vatopédi (1324-1375). Ici, lors d'une visite de l'A. en 1956, on ne lui avait pas permis de voir les pièces. Le monastère du Prodromos à Verroia fut fondé par le skoutérios Theodoros Sarantinos comme indépendant, mais avant de mourir le fondateur se fit moine à Vatopédi et lui légua comme métochion sa fondation bien dotée. Lors de l'occupation de Verroia par les Serbes, les héritiers naturels reprirent le métochion. Vingt ans après la libération il y eut un procès entre ces derniers et Vatopédi ; celui-ci le gagna malgré le fait que la charte de la donation avait été perdue. Les moines de Vatopédi y montrèrent d'autres pièces qui confirmaient leurs droits. L'édition et le commentaire des cinq actes très intéressants pour la connaissance de la vie et des possessions d'une riche famille byzantine, sont fait avec un très grand soin. Parmi d'autres objets, le fondateur laissa seize icônes à son monastère érigé dans ses possessions à Verroia. Cette édition enrichit notablement la connaissance de la prosopographie des Sarantinoi et permet aussi l'identification de la chapelle de St Nicolas des Orphelins à Salonique avec le monastère de Kyr Maximos auquel appartenait Gerasimos Sarantinos, frère de Theodoros et premier higoumène du monastère de Verroia.

La situation de la Sainte Montagne après la conquête turque en 1430 est restée toujours très privilégiée. A partir des données des archives de la Hiera Koinotis et de Lavra, le P. Alexandros, auquel on doit déjà d'autres œuvres très utiles sur l'Athos (cfr *Irénikon*, 1961, p. 370 ; 1962, p. 598), étudie plusieurs aspects de son état général pendant cette occupation. C'est alors que l'Athos et ses monastères se sont donné l'organisation encore en vigueur en substance aujourd'hui. L'A. étudie successivement l'étendue de l'autorité des chefs turcs dont dépendait l'Athos, les invasions et les pirateries, les revenus de la Hiera Koinotis et des monastères, les dettes énormes et l'impasse financière qui en résulta, l'élément laïc et le marché de Karyès et les forces armées locales. Plu-

sieurs pages du livre sont occupées par des relevés de sommes payées aux Turcs pour gagner leurs faveurs ou pour prévenir leurs représailles. Sous le poids des dettes, la *Grande Mesi* ou *Protaton* dut vendre en 1661 aux monastères tous les kellia qu'elle possédait à Karyès (p. 106-108) ; ce fut la fin de la Lavra de Karyès. La plupart des extraits de pièces d'archives concernent la situation aux XVIIIe et XIXe siècles. Ainsi l'on apprend par un relevé des taxes que le 15 février 1808 on comptait 2.395 athonites en tout (y compris ceux des métochia) et 315 laïcs.

L'exploitation des archives hagiorites pour l'histoire moderne de la Grèce est assez récente. Le rôle que la Sainte Montagne avait jouée dans l'insurrection de 1821 étant assez discutée, M. Mamalakis a voulu éclaircir une série de désaccords chez les historiens de cette révolte par l'investigation dans les sources athonites elles-mêmes. Pour y avoir plus facilement accès il s'était fait nommer professeur pour quelques mois à l'école Athonias. Le premier fruit de ses recherches fut la publication du *Récit sur la Sainte Montagne au temps de la révolte de* 1821, écrite par le moine Dositheos de Konstamonitou après 1830. Le sous-titre indique assez bien l'esprit avec lequel ce moine a vu les évènements : « Exposé bref et précis qui traite de tous ceux qui ont contribué à mettre la Sainte Montagne en état de révolte, pour laquelle raison il est arrivé que les innocents, les non responsables et d'autres frères chrétiens ont été punis et finalement martyrisés par les impies ». Le moine a vu les choses du point de vue purement athonite : les signes avant-coureurs des malheurs qui ont suivi la révolte avaient été les tremblements de terre pendant le carême de 1790, la peste et les inondations du 2 septembre 1820 et surtout les fréquentes *allilomachiai* entre les moines. Dositheos critique sévèrement l'enrôlement des moines dans l'armée d'Emmanouil Pappa. Les deux dernières études concernent précisément ce « Chef et défenseur de la Macédoine », nommé commandant dans la Chalcidique par Alexandre Ypsilantis. L'A. a eu la chance de trouver à Chilandar les archives de la Hiera Koinotis du 1.6.1821-31.5.1822, l'année où le protépistate était le moine Synésios de Chilandar qui les avait emportés chez lui pour les mettre à l'abri des occupants turcs (1822-1830). La plupart des 107 documents (1812-1824) proviennent ainsi de ce *phakellos* de 1821.

Avec ces éléments l'A. pouvait écrire l'histoire de la révolte en Chalcidique et mettre en pleine lumière la participation des hagiorites et le rôle si important du commandant Pappa. Seulement en dehors de l'Athos quelques hagiorites étaient devenus membres actifs de la société politique secrète *Philiki Hetaireia* qui préparait l'insurrection. Emm. Pappa, né à Dovista près de Serrès en 1772, avant de s'engager dans la lutte, avait été un marchand très riche. Il arriva de Constantinople à l'Athos avec un navire chargé d'armes et de poudre, en février ou mars 1821. A partir de fin avril on peut suivre les péripéties de la révolte à l'Athos et en Chalcidique de très près. Les représentants des 20 monastères avaient nommé Pappa commandant en chef de Macédoine et emprisonné le gouverneur turc à Koutloumousiou. Toutefois quant il s'agissait des prestations continuelles en argent, en nature et en armes, finalement leurs dissensions renaissaient et dans quelques monastères on se préparait à la fuite. Après l'issue fatale de la bataille de Kassandra (12 novembre), Pappa s'enfuit à l'Athos et de là il s'embarqua sur un bateau

sur lequel il mourut d'épuisement. Les Hagiorites n'avaient plus alors qu'à demander très humblement pardon au sultan dans une pétition assez larmoyante et rampante qui leur fut dictée et dans laquelle ils rejetaient toute la culpabilité sur leurs « connationaux scélérats » par lesquels ils avaient été contraints de les suivre dans leur « apostasie ». Entretemps les moines avertissaient leurs chefs grecs pour leur donner le temps de s'enfuir, et promettaient également au sultan de payer le double de ce qui leur fut exigé. De fait ils obtinrent l'amnistie et une occnpation militaire écrasante qui dura jusqu'en 1830. Au début de celle-ci ils y avait moins de 500 moines à l'Athos ; en 1826 après le retour des fuyards ils sont 590. Beaucoup d'armes fabriquées sur la Sainte Montagne y restaient cachées et serviraient à la prochaine révolte, celle de 1854. L'A. mérite tous les éloges pour ces travaux et ses appréciations très objectives.

C'est le professeur Konidaris, alors doyen de la Faculté de théologie de Salonique qui en 1949, lors d'une excursion de professeurs et d'étudiants à la Sainte Montagne, avait le premier exprimé l'idée des fêtes du Millénaire. C'est aussi lui qui prononça le 21 avril 1963 le discours panégyrique à l'université d'Athènes sur mandat de la Faculté de théologie de la capitale, sous le titre : « La Sainte Montagne et les principaux facteurs de sa promotion et de son rayonnement pendant mille ans ». Ce discours fut publié sous une forme scientifique, plus développée et pourvue de notes. L'A. y expose surtout la contribution des hagiorites à la vie spirituelle et artistique de l'Église et de la nation grecques et indique une série d'études qui seraient encore à faire dans ce domaine.

L'œuvre du docteur Gallis est le résultat de quelques pèlerinages à la Sainte Montagne et d'une profonde admiration pour la vie hagiorite ancienne et actuelle. La partie générale parcourt l'histoire de l'Athos à grands pas, la deuxième partie nous présente les vingt monastères et quelques points saillants de leur situation actuelle illustrée par leur passé glorieux et leurs légendes nombreuses. D. I. D.

'Ο Γέροντας († 'Αρχιμ. ῎Ανθιμος Κ. Βαγιᾶνος 1869-1960). — Chios, Hiera Moni Panagia Voïtheia, 1963 ; in-8, 127 p.

Irénikon, 1961, p. 389, a déjà signalé parmi les monastères grecs féminins les plus florissants celui de la Panagia Voïtheia fondé en 1928 à Chios par l'archimandrite Anthimos Vagianos. Ses moniales ont voulu consacrer à la mémoire de leur vénéré fondateur une première biographie, témoignage de leur profonde reconnaissance pour ses labeurs infatigables et ses prières incessantes pendant les trente années qu'il les a dirigées. Né à Chios il reçut encore assez jeune l'habit monastique, devint prêtre à Adramytion en Asie Mineure en 1910 et fut l'aumônier de la léproserie de son île natale de 1912-1930. En 1928 il put commencer la construction du monastère où il voulut réunir les religieuses réfugiées d'Asie Mineure. Elles s'y établirent en 1930. Depuis lors il se consacra entièrement à leur direction spirituelle et le Seigneur bénit la fondation mise sous la protection de la *Panagia Secours*, titre d'une ancienne icône vénérée et placée dans le monastère par son fondateur. D. I. D.

Nikos Kararas. — *Ὁ Μπουτζᾶς, τὸ λουλουδένιο χωριὸ τῆς Σμύρνης. Ἡ ἱστορία του-ἡ ζωή του.* Athènes, Ekdoseis « Henoseos Smyrnaion », 1962 ; in-8, 171 p., ill.

Un ancien habitant grec de Boutzas, décrit ici la topographie, les institutions, l'histoire récente et la catastrophe de sa ville natale, un faubourg de Smyrne qui servait autrefois surtout comme lieu de villégiature des Smyrniotes. Après le désastre d'août-septembre 1922 seuls les chrétiens non grecs ont pû rester sur place. Ainsi il y a encore aujourd'hui une église catholique avec une centaine de fidèles. Des églises orthodoxes il ne reste que des traces. D. I. D.

Nicholas Zernov, Eastern Christendom. — Londres, Weidenfeld et Nicholson, 1961, in-8, 326 p. 42 /-.

L'A., qui est un émigré russe, s'est dévoué au service de ses compatriotes exilés et a créé pour eux en Angleterre des œuvres pour sauvegarder leur contact avec leur culture propre. Nommé à l'Université d'Oxford professeur de culture orthodoxe orientale, il publie l'essentiel de ses cours dans une collection de « Manuels d'Histoire des Religions » : il décrit et analyse l'origine et le développement de l'Orthodoxie orientale. Les plus remarquables chapitres sont consacrés aux XIX[e] et XX[e] siècles : hégémonie de l'Église russe sur tout l'Orient orthodoxe et ensuite lutte pour l'indépendance sous le gouvernement soviétique. Ces chapitres sont un tableau vivant de la religiosité russe, aussi bien dans les sphères intellectuelles que populaires du peuple russe. — Ce livre fait suite à un manuel plus restreint intitulé : « L'Église universelle et l'Orthodoxie russe » (en russe). (YMCA, 1962). D. T. B.

Klaus Zernack. — Studien zu den schwedisch-russischen Beziehungen in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts. Teil I : Die diplomatischen Beziehungen zwischen Schweden und Moskau **von 1675 bis 1689.** Tome 7 de la première série d'«Osteuropa studien der Hochschulen des Landes Hessen ». Giessen, Wilhelm Schmitz, 1958 ; in-8, 183 p., 4 tabl.

Étude très consciencieuse accompagnée d'une ample bibliographie et des listes des documents d'archives suédois, publiés et non publiés. Le chapitre premier retrace, dans les grandes lignes, les relations suédo-russes depuis le moyen âge jusqu'en 1675. La période suivante constitue le sujet de l'ouvrage qui est une intéressante contribution à l'histoire des rapports de la Russie avec ses voisins occidentaux. D. H. C.

Fritz Valjavec. — Geschichte der abendländischen Aufklärung. Vienne-Munich, Herold, 1961 ; in-8, 378 p.

Cet ouvrage posthume d'un professeur d'histoire à l'université de Munich traite des origines du rationalisme, de son vrai sens, de son épanouissement dans l'Europe occidentale et orientale et de l'influence qu'il exerça

même sur ses adversaires. Au moment où les tendances vers l'unité s'opposent aux divisions existant dans le monde, on parcourra avec intérêt la documentation réunie par l'A. On y verra comment l'évolution moderne de la pensée philosophique et religieuse ainsi que des conceptions juridiques et politiques, partit de la base rationaliste commune et on y trouvera, peut-être, l'inspiration pour accélérer l'unité morale entre les hommes qui s'impose de plus en plus en présence du progrès technique moderne. Tel fut, au moins, le désir et l'espoir de l'A. D. H. C.

Rudolf Wierer. — Der Föderalismus im Donauraum. (Publié par le « Forschungsinstitut für den Donauraum », à Vienne). Graz-Köln, Böhlau, 1960 ; in-8, 236 p.

L'histoire moderne de l'espace situé entre l'Allemagne et la Russie démontre la difficulté de trouver une solution permanente au problème d'existence et de coexistence des peuples de cette région. Ceci s'applique en particulier au bassin danubien. Il est donc naturel de voir fréquemment des études consacrées à cette question. Celle de M. Wierer analyse la constitution de la monarchie habsbourgeoise et traite des conceptions fédéralistes formulées depuis le « printemps des peuples » jusqu'après la deuxième guerre mondiale. L'A. examine également les aspects fédéralistes des États communistes — Yougoslavie, Tchécoslovaquie —, rappelle les exemples occidentaux — Suisse, USA — et insiste sur la nécessité de constituer une fédération européenne basée sur un libre accord entre tous les partenaires. D. H. C.

N. K. Gudzij. — Geschichte der Russischen Literatur. 11-17. Jahrhundert (Slawistische Bibliothek, nº 10). Halle, Niemeyer, 1959 ; in-8, 649 p., D.M. 30. — En appendice : Florilège de textes russes anciens.

Ce manuel d'Histoire de la Littérature russe en allemand inaugure une nouvelle méthode d'exposition. Au lieu de diviser cette histoire en périodes selon des caractères spéciaux qui les séparent (par exemple D. Tschizewskij, *Altrussische Literature*, 1950) le traité actuel montre, malgré la rareté des sonrces, comment des caractères persistent à travers les périodes du XIVe au XVIIe siècle. — Ensuite l'A. étudie les textes, surtout anciens, qui nous sont parvenus et qu'il reproduit dans l'original et l'orthographe de l'époque ; il ne s'arrête pas à étudier des problèmes de linguistique. Enfin chaque texte est accompagné d'un court commentaire destiné à faire ressortir les qualités de cette littérature en la comparant aux productions contemporaines de la littérature occidentale. D. T. B.

Ferdinand Klostermann. — Das Christliche Apostolat. Innsbrück, Tyrolia Verlag, 1962 ; in-8, 119 p.

La publication de cette volumineuse enquête a coïncidé avec l'ouverture de la première session du Concile Vatican II. L'ampleur de l'information et de l'analyse des documents réunis ici peut se mesurer déjà à l'étendue de la table des matières qui couvre une trentaine de pages et surtout la masse des textes officiels et privés anciens et récents signalés ici. L'A.

insiste sur deux points : apostolat suppose mission divine mais pas nécessairement hiérarchisée : il y a des concours, des initiatives, des aides, des assistances individuelles. Au lieu de re-rétrécir l'action des particuliers, l'A. inculque qu'il faut élargir les efforts même modestes. — Cet ouvrage est une somme de connaissances indispensables à ceux qui se consacrent à l'apostolat. D. T. B.

Christian Unity. Lecture of Maynooth Union Summer School 1961. Ed. by Kevin **McNamara**. Maynooth, The Furrow Trust, 1962 ; in-8, 188 p., 16/-.

Cet ouvrage est un signe : celui de l'entrée de l'Irlande catholique dans le mouvement œcuménique. On a réuni les cours et conférences qui se sont tenus à Maynooth, en 1961 et qui connurent un franc succès. Ce n'était pas la première manifestation d'intérêt œcuménique de la part des Irlandais ; quelques mois auparavant, la revue *Furrow*, de Maynooth également, faisait paraître un numéro spécial. A côté d'exposé généraux d'information œcuménique, l'on trouvera ici des études particulières comme celle de Mgr Höfer : « La Parole de Dieu ; vers un dialogue entre catholiques et luthériens » ; « La Messe, grâce et Unité chrétienne » du R. P. Francis Clark ; « La Papauté » du R. P. B. Leeming ; « La liberté religieuse et l'État » du R. Fr. Enda Macdonagh. En d'autres mots : ce recueil ne répète pas tout ce qui a déjà été dit et écrit sur l'œcuménisme en manière d'introduction : il y a ici du neuf ; il y a déjà des fruits des études et travaux faits depuis quarante ans par l'œcuménisme catholique.
D. Th. Bt.

S. M. Durand. — **Vladimir Ghika.** Paris, Casterman, 1962 ; in-8, 172 p.

Le Prince Ghika, né en Roumanie d'une famille princière orthodoxe, passa à l'Église catholique en 1902. Ordonné prêtre à Paris en 1923 et retourné en Roumanie en 1939, il y meurt dans les prisons communistes en 1954. Les années les plus fécondes de sa vie et l'influence de sa sainteté se sont manifestées en France parmi les réfugiés : il fonda une maison d'accueil à Auberive, publia de nombreux ouvrages religieux. Sa seule personne et sa profonde piété ont eu un rayonnement extraordinaire au milieu d'une société devenue athée. D. T. B.

J. Daujat. — **Monseigneur Ghika.** Paris, Nouvelles Editions Latines, 1956 ; in-12, 222 p.

D'un caractère plus populaire cette biographie s'attache à montrer l'enseignement spirituel du vénérable prélat roumain ; son action empreinte d'esprit oriental et sa mission religieuse et sociale dans les hautes sphères de la société des grandes villes. D. T. B.

L'Abbé Jules Monchanin. Paris, Casterman, 1960 ; in-8, 197 p.

L'abbé Monchanin (1895-1957), prêtre du diocèse de Lyon, recherchait dans les ministères qu'il assura surtout à soulager la misère des déshé-

rités. En 1935 il obtint de son évêque l'autorisation de se consacrer aux Indes à la vie érémitique, ce qu'il réalisa durant 20 ans d'abord seul et ensuite avec un compagnon. Le principal ouvrage qu'il écrivit dans cette période est : « Les Ermites du Saccidinanda », Casterman 1956, en dehors de 34 articles ou brochures sur des sujets religieux. Il est décédé en France à la suite d'une opération chirurgicale. D. T. B.

Marcel Cohen. — L'Écriture. (Coll. La Culture et les Hommes). Paris, Éd. Sociales, 1953 ; in-8, 130 p., 38 fig., 16 pl., carte.

Résumé d'une étude fouillée qui porte le titre de *La grande invention de l'écriture et son évolution*, cet ouvrage adopte un style concis dans un cadre méthodique un peu scolaire qui contribue pour sa part à la clarté de l'exposé et à son utilité. D'après le plan général de la progression de la réflexion humaine dans la représentation matérielle des idées, l'A. classe et décrit une masse considérable de phénomènes et de faits : signes, écritures, alphabets, influences historiques, utilisations ultérieures. La présentation d'un matériel aussi divers dans un langage aussi peu technique que possible, où les renseignements sont précis et se retrouvent aisément, font de ce livre un *vade-mecum* en la matière. D. M. F.

L. Heuschen. — La Bible chaque semaine. (Coll. de Pastorale liturgique). Bruges, Abbaye S. André, 1962 ; in-8, 422 p.

Cet ouvrage est destiné aux paroisses et aux communautés religieuses qui veulent préparer la messe dominicale par une veillée biblique du samedi soir. Elle comporte pour chaque dimanche ou fête : lectures, méditation, introduction du Mystère, préfiguration de l'A. T., commentaire de l'Épître et de l'Évangile, Prière de communion. D. T. B.

Notices bibliographiques.

BERNHARD HÄRING, *Das Konzil im Zeichen der Einheit* (Herder-Bücherei, 144) ; Fribourg-Br., Herder, 1963, in-12, 126 p.

La petite collection de poche « Herder-Bücherei », nous a donné déjà plusieurs ouvrages de valeur sur le concile à côté de beaucoup d'autres que la même maison avait fait paraître en dehors de cette collection. Elle nous donne ici une étude écrite par un des moralistes les plus en vue dans l'Église catholique d'aujourd'hui, et qui a comme objet un approfondissement du mystère de l'Église dans la perspective conciliaire. L'A. a plusieurs fois l'occasion de se reporter à ses écrits antérieurs, notamment à l'article qu'il a fait paraître *Mariage mixte et Concile*, dans la *Nouvelle Revue théologique* en 1962, pp. 699-708.

Catherine De Hueck. — *Lettres à mon Évêque.* (traduit de l'anglais). Coll. Foi vivante. Paris, Editions du Cerf, 1960 ; in-12, 150 p.

Histoire vécue racontée par étapes dans une introduction et dans des scènes prises sur le vif et détaillées dans une correspondance avec un évêque, d'une jeune fille qui fuyant la Russie se réfugie dans les bas fonds des grandes villes des États-Unis et du Canada. Elle y connaît la faim et le désespoir. Mais avec l'aide des organisations catholiques elle organise des « Frindship Houses » où les jeunes filles trouveront avec un gîte une atmosphère chrétienne et familiale. D. T. B.

Bo Setterlind, *Herrens Moder.* Stockholm, Diakonistyrelsens Bokförlag, 1962 ; in-4, 62 p., kr. 14,50.

Élisabeth Holmgren, *Maria.* Kallinge, Eginostiftelsens Förlag, 1962 ; in-8, 40 p., kr. 4.

Deux collections de poésies représentant un témoignage de la piété luthérienne envers la sainte Vierge. Tandis que le livre de B. S., illustré par de nombreux dessins artistiques, comportent des méditations pleines de tendresse sur différentes étapes de la vie de Marie, E. H. de son côté essaye de pénétrer dans le mystère de Dieu et de nos relations avec elle.

Arthur Rich, *Christliche Existenz in der industriellen Welt.* Zurich, Zwingli Verlag, 1957 ; in-8, 184 p., s. Fr. 12,80.

L'industrialisation progressive de tous les secteurs de l'Économie sociale rend l'ouvrier de plus en plus esclave de la machine et lui enlève la possibilité de se rendre indépendant des conditions matérielles et de développer librement sa dignité d'homme et de chrétien. Le socialisme n'a pas de solution à cette menace et à l'angoisse qui domine l'onvrier. Cette solution est dans une solidarité entre le prolétariat et la classe dirigeante dans un véritable amour chrétien, mutuel qui garantirait à la classe ouvrière une situation indépendante et la possibilité de se développer intellectuellement et religieusement.

Ludwig Berg. — *Sozialethik* (Coll. Handbuch der Moraltheologie), Munich, Max Huber Verlag, 1959 ; in-8, 249 p., DM. 11,80.

Le concept « social » suppose une métaphysique sociale avec des principes et des vertus sociales et une théologie sociale qui déterminera la morale sociale et empêchera celle-ci de verser dans l'athéisme d'une part et d'une autre d'être étrangère aux conditions du monde actuel.

Écrits du Rév. Père Alexandre Elјchaninoff (en russe), Paris, YMCA Press, 1962 ; in-8, 165 p.

Le R. P. Alexandre émigré en France durant la première guerre mondiale, y a été ordonné prêtre orthodoxe russe en 1926 et y est décédé en 1954. Il s'est occupé de la jeunesse russe émigrée. Il a laissé sous forme de manuscrits quelques courts écrits d'édification comme « Entretien

sur la confession ; Entretien sur le catholicisme et l'orthodoxie »; conseils à de jeunes ecclésiastiques, exposés imbus d'une sincère piété.

CARDINAL SALIÈGE. — *Écrits spirituels.* (Coll. Ictus : Lettres chrétiennes), Paris, Grasset, 1960, in-16, 326 p., 9,30 NF.

Conférences à des Carmélites, retraites, lettres à un prêtre, une retraite sur les Exercices et de menus propos de l'Archevêque de Toulouse, textes recueillis et présentés par son successeur, S. É. Mgr Garrone, renferment une doctrine solide exposée avec clarté et un aliment substantiel de la piété.

KARL RAHNER et HERBERT VORGRIMLER. — *Kleines theologisches Wörterbuch.* (Coll. : Herder Bücherei, 108 et 109). Fribourg en Br., Herder, 1961 ; in-12, 400 p., DM 4,80.

Ce petit dictionnaire théologique de plus de six cents articles rangés alphabétiquement ne fait pas double emploi avec le *Lexikon für Theologie und Kirche* et évite l'allure d'un traité de théologie. Les termes scientifiques ont dans les traités une définition, qui est débordée par l'usage ou la pensée des auteurs. Ce dictionnaire donne ces aspects nouveaux-nés des controverses récentes et est un précieux instrument d'investigation. Pour la facilité de la consultation, il ne contient pas de références bibliographiques mais une liste de mots connexes qui se réfèrent aux termes principaux.

Renouvellement de la Catéchèse. (Coll. Foi vivante), Paris, Éditions du Cerf, 1961 ; in-12, 571 p., 16,50 FF.

Le R. P. Hofinger, s. j., Directeur de l'Institut pour l'Apologétique missionnaire à Manille a réuni une première fois un Congrès de Cathéchétique international à Nimègue en 1959 et un second à Eichstät (Bavière) en 1960. L'ouvrage présent publie les rapports, conférences, sermons, débats de ces journées d'études de cinq jours. Les principaux problèmes y ont été traités avec compétence par des spécialistes de la matière... En appendice on trouve une liste des nombreux participants ; une liste des Centres cathéchétiques dans le monde et une liste des périodiques, qui s'occupent de cette branche de l'enseignement.

Universität und Christ. — Zurich, EVZ Verlag, 1960 ; in-8, 216 p., Fr. s. 5.

A l'occasion du 500e anniversaire de la fondation de l'Université de Bâle, l'aumônier des étudiants catholiques et celui des étudiants évangéliques ont réuni dans un élégant volume des articles de personnalités connues, de différents pays, traitant sous divers aspects de la formation humaniste à l'université. La plus remarquable de ces contributions est celle du professeur Karl Rahner : pour former les jeunes gens il faut les initier à l'humanisme grec et chrétien et ne laisser perdre aucune parcelle de vérité des temps anciens et actuels.

P. ANCIAUX. — *Le Sacrement de Mariage* (2e édition). Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1963 ; in-16, 325 p., Fr. b. 130.

P. EVDOKIMOV. — *Sacrement d'Amour*. Paris, Éditions de l'Épi, 1962 ; in-16, 269 p.

Le rapprochement des titres de ces deux ouvrages montre que tous deux s'occupent de l'amour chrétien mutuel, qui se transforme graduellement en amour de Dieu. Dans les deux livres on trouve une doctrine très développée de l'amour en général et l'amour conjugal en particulier. Mais l'exposé de cette doctrine est très différent : le premier auteur restant dans la mentalité occidentale ; le second faisant appel à des conceptions d'un caractère oriental très accentué et la richesse de cette doctrine n'en étant qu'amplifiée.

J. TOULAT. — *Juifs mes Frères*. Paris, Éditions Guy Victor, 1963 ; in-8, 273 p., 12 NF.

Th. FILTHAUT. — *Israël in der christlichen Unterweisung*, Munich, Kösel Verlag, 1963 ; in-16, 174 p.

Depuis la persécution des Juifs par le Régime Nazi l'attitude des chrétiens vis-à-vis des Juifs a changé et de nombreuses études ont été consacrées aux relations de la Communauté juive avec les autres Églises. Les deux ouvrages analysés ici résument les problèmes qui se posent dans les rapports avec Israël, l'attitude à maintenir et l'aide qu'on peut leur apporter dans leur fidélité à leurs traditions et leurs efforts pour rester un peuple dispersé par le monde, mais héritier de vénérables destinées religieuses.

J. GUY BOUGEROL. — *Introduction à l'Étude de S. Bonaventure*. (Coll. Bibliothèque de Théologie). Paris, Desclée, 1961 ; in-8, 267 p., 200 Fr. b.

Saint Bonaventure connaît un renouveau d'intérêt ; les études particulières sur certaines parties de ses écrits sont nombreuses : il fallait donc faciliter les recherches sur ce Docteur de l'Église et réunir tous les renseignements pouvant servir à une introduction générale à ses Œuvres qui fournirait les données bio-bibliographiques rangées en trois parties :

a) Les sources comprenant aussi la vie et l'activité de saint Bonaventure, mis en parallèle avec la vie et l'activité de saint Thomas d'Aquin. b) La technique de l'écrivain (style, langue, méthode). c) Œuvres, celles de l'exégète, celles du professeur de Paris et celles du Docteur de l'Église. Ce manuel est indispensable à tous ceux qui étudieront le Docteur séraphique.

Livres reçus.

Allaines, H. d', *Actualité de l'Apocalypse*. Paris, La Colombe, 1963 ; in-8, 152 p., 9 F.

Assemblées du Seigneur. Ouvrages en collaboration. Publication de Saint-André-Bruges, Biblica, 1963 ; in-8 ;

Premier Dimanche de l'Avent, présenté par E. Cornil, A. George, G. Lafont, A, Lauras, Th. Martens, J. Mouroux, A. Rose, D. Sesboüé, N° 3, 86 p.

Troisième Dimanche après l'Épiphanie, présenté par A. M. Besnard, M. E. Boismard, A. Bornert, G. de Gueery, P. Grelot, Ph. Rouillard, C. Spicq, N° 17, 96 p.

Deuxième Dimanche du Carême, présenté par R. Bornert, G. Brillet, M. Coune, J. De Fraine, A. Fauchet, X. Léon-Dufour, N° 28, 108 p.

Premier Dimanche de la Passion, présenté par C. Bourgin, L. Deiss, R. Dolle, P. Foresi, G. Gendebien, P. Grelot, D. Mollat, N° 34,116 p.

Quatrième Dimanche après Pâques, présenté par M. Cornil, J. De Baciocchi, J. de la Potterie, N. Egender, R. Gantoy, A. George, G. Thiry, N° 47, 90 p.

Fête de la Pentecôte, présentée par R. Bornert, R. Didier, J. Dupont, A. George, C. Jean-Nesmy, R. Le Béaut, R. Meuillet, N° 51, 116 p.

Sixième Dimanche après la Pentecôte, présenté par A. Aubry, J. Cambier, J. Comblin, R. Gantoy, A. Kerkvoorde, E. Lipinski, P. Montaigne, N° 60, 108 p.

Onzième Dimanche après la Pentecôte, présenté par R. Béraudy, J. Cambier, F. Coudreau, M.-J. Le Guillou, L. Leloir, Th. Maertens, R. Swaeles, N° 65, 116 p.

Dix-septième Dimanche après la Pentecôte, présenté par P. Benoît, L. Fèvre, J. Gribomont, E. Jacquemin, Ph. Rouillard, B. Van Iersel et une équipe paroissiale, N° 71, 106 p.

Dix-neuvième Dimanche après la Pentecôte, présenté par R. Béraudy, M. Coune, H. Crouzel, J. Deledicque, P.-M. Galopin, R. Gantoy, R. Swaeles, N° 74, 102 p.

Fête de la Toussaint, présentée par A. M. Besnard, R. Bloy, J. Comblin, J. de Vaulx, J. Gaillard, E. Jacquemin, Ph. Rouillard, N° 89, 106 p.

Bars, H., *Le Soir du sixième jour*. Paris, Desclée de Brouwer (Cahiers de la Pierre-qui-Vire, N° 20, 1963 ; in-8, 244 p.

La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Paris, Éd. du Cerf, in-8 ;

La Genèse (R. de Vaux), 2e éd. revue, 1962 ; 218 p., une carte.

Les Livres de Samuel (R. de Vaux), 2e éd. revue, 1961 ; 242 p.

Les Livres des Chroniques (H. Cazelles), 2e éd. revue, 1961 ; 316 p.

Les Livres des Macchabées (Abel et Starcky), 3e éd. revue, 1961 ; 326 p., 2 cartes.

L'Évangile selon saint Matthieu (P. Benoît), 3e éd. revue, 1961 ; 96 p.

L'Évangile selon saint Luc (E. Osty), 3e éd. revue, 1961 ; 174 p.

L'Évangile et les Épîtres de saint Jean (Mollat et Braun), 2e éd. revue, 1960 ; 244 p.

Les Épîtres catholiques (R. Leconte), 2e éd. revue, 1961 ; 148 p.

CHARLES-BARZEL, R., *La Vierge Marie et l'Émir Abdou*. Paris, La Colombe, 1963 ; in-8, 192 p., 13 F.

KOLBEL, G., *Über die Einsamkeit*. Münich, Ernst Reinherdt Verlag, 1960 ; in-8, 248 p., DM 12.80.

LEFEBVRE, G., *Les Chemins du Ciel*. Paris, Desclée De Brouwer, 1963 ; in-8, 168 p.

LELUBRE ET LAURENTIN, *Initiation des enfants à la liturgie* (Notre catéchèse, 5), 4e éd revue et augmentée. Saint-André-lez-Bruges, Biblica, 1962 ; in-8, 136 p.

MAERTENS, GRESSIER, FERRIÈRE ET GEELHAND, *Les thèmes du Pasteur et de la Route au catéchisme* (Notre catéchèse, 4), Bruges, Apostolat liturgique, 1961 ; in-8, 118 p.

MAERTENS, HENRIVAUX, FERRIÈRE, *L'éducation du sens du péché* (Notre catéchèse, 8), Saint-André-lez-Bruges, Biblica, 1962 ; in-8, 72 p.

MARTELET, B., *Le Secret de la Trappe*. Paris, La Colombe, 1961 ; in-8, 140 p., 8 F.

Le Mystère de Noël, Textes recueillis et présentés par A. Hamman et F. Queré-Jaulmes, Paris, Bernard Grasset, 1963 ; in-8, 286 p., 15 F.

TILLARD, J.-M. R., *C'est Lui qui nous a aimés* (Collection Vie et Prière), Paris, Desclée De Brouwer, 1963 ; in-8, 114 p.

Table des Matières

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

Protestants. — Le pasteur méthodiste Leslie Davidson en audience chez Jean XXIII, 101. — Le professeur Lovsky sur la nécessité de l'ouverture œcuménique, 102. — Conférence à la Roche-Dieu, Bièvres, sur les conditions actuelles du dialogue avec le catholicisme, 103. — Importantes décisions au sujet du Statut des protestants en Espagne, 103. — Karl Barth sur l'évolution des rapports entre protestants et catholiques, 103. — L'attitude générale du protestantisme devant le fait du concile, 250. — Le professeur Valdo Vinay met en garde contre l'« œcuménisme sentimental », 251. — Des observateurs catholiques à l'assemblée de la Fédération luthérienne mondiale à Helsinki, 251. — Le retentissement de l'encyclique *Pacem in terris*, 251.

Vieux-catholiques. — L'Église vieille-catholique aux Pays-Bas et ses relations œcuméniques, 104. — Mgr M. Küry invite à la prière pour le concile, 104.

Orthodoxes et autres chrétiens. — Le Dr Gunnar Hultgren, primat de l'Église luthérienne en Suède, rend visite au Patriarche œcuménique, 105. — Le Patriarche œcuménique décore le Dr. W. A. Visser 't Hooft, 105. — Mgr Nicodème de Jaroslav et Rostov, chef du Département des relations extérieures du Patriarcat de Moscou, hôte de la Fédération protestante en France, 105. — Sa visite à Chevetogne, 105.

Anglicans et autres chrétiens. — Conversations entre les Églises anglicane et méthodiste, 106, 252.

Mouvement œcuménique. — Textes de la Conférence de Bossey sur la spiritualité orthodoxe et celle de l'Occident, 252. — Certaines réticences quant à l'évolution actuelle de l'œcuménisme, 252. — Le comité exécutif du C. O. E. et l'Église de Rome, 106. — Consultation œcuménique en vue de la Conférence de Montréal, 107. — Mgr Vladimir Kotliarov, représentant officiel auprès du C. O. E. de la part du Patriarcat de Moscou, 107. — La Conférence des Églises européennes recevra une Constitution, 107. — La 4e Conférence de Foi et Constitution à Montréal (12-26 juillet), 253, 368.

IV. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur :
F. Toussaint, *vic. gen.*
Namurci, die 10 dec. 1963.

Cum permissu superiorum